
التمكين
أسسه وأساليبه
دراسة بلاغية تطبيقية
حذيفة تقي الدين الخطيب



يبدأ هذا البحث باستقصاء الدلالات المعجميّة لمفردة «التمكين» وظلالها، ثمّ كان له انعطاف موجز على كتب التّراث ليرصد فيها المفردة في سياقاتها الاصطلاحيّة المختلفة، وقد انتهى البحث هناك إلى ملاحظة قوّة هذه المفردة، وامتداد ظلالها المعجميّة التي أهّلتها للخروج من حياد المعجم إلى الاصطلاح؛ فكانت اصطلاحاً صريحاً أحياناً، أو قريبةً من الاصطلاح أحياناً أخرى.

وقد اتضح في ضوء مجموعة من النّصوص النقديّة القديمة التي تردّدت الفكرة فيها صراحةً أو إلماحاً أنّ «التّمكين» يقوم على ثلاثة أسس متشابكة، هي في حقيقتها المراحل الأهمّ لتلقّي النّص الأدبي؛ أولها: أساس وجدانيّ مبهم يخاطب العاطفة والوجدان، وثانيها: أساس إفهاميّ يتوجّه بالاهتمام نحو العقل، وثالثها: أساس فنّي يخاطب الذائقة المرهفة؛ أي العقل والوجدان في آن معاً.

وقد غطت هذه الدّراسة الجوانب التي رأى فيها البحث أنها الأهم والأولى؛ فجاءت غيضاً من فيض يمكن أن يدرس تحت عنوان «التّمكين»؛ ولعلّها أن تكون خطّة عمل أوسع يمدّ القول فيه ليستوعب جلّ الأساليب القرآنيّة للتّمكين.



أبوظبي للثقافة و التراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

التمكين أسسه وأساليبه

(دراسة بلاغية تطبيقية)

حذيفة تقي الدين الخطيب

© هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية

فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

الخطيب، حذيفة تقي الدين.

التمكين أسسه وأساليبه: (دراسة بلاغية تطبيقية)/ حذيفة تقي الدين الخطيب. - ط 1 - أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، 2009.

ص ؛ سم.

ت د م ك 978-9948-01-490-4

1 - القرآن الكريم - بلاغة. 2 - القرآن الكريم - إعجاز. 3 - البديع (بلاغة عربية). 4 - المعاني (بلاغة عربية). أ- العنوان.

LC PJ6696.Z5R45.K53 2009



أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

الطبعة الأولى 1430هـ 2009م

تصميم الغلاف: //////

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380، هاتف: 300 6215 2 971+

publication@adach.ae
www.adach.ae

التمكين: أسسه وأساليبه

(دراسة بلاغية تطبيقية)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــة

اللّهم لك الحمد على ما أفضلت، وأصلّي وأسلّم على خاتم أنبيائك؛ وبعد:

الدّراسات الحديثة التي انبرت لاحتضان الجهد العلميّ والنّقديّ لأسلافنا كثيرة جداً، بين إعادة نظر، أو ترجيحٍ بين آراء، أو شرح وتفصيل، أو تأصيل مفهومات، أو غير ذلك.

وهذه الدراسة تدّعي الانتماءَ إلى هذا النّحو من الدّراسات؛ فموضوعها محاولة لأخذ فكرةٍ كانت من الشواغل المهمّةِ للدّراسات القديمة في مدلولها الاصطلاحيّ، إلاّ أنّها لم تأخذ اسماً جامعاً يكون عَلَماً عليها؛ فهو قائمٌ على انتزاع مفردةٍ كانت تتردّد في أثناء ما اصطلح عليه القدماء صراحةً أو إلماحاً؛ ثمّ توسعت دلالاتها تلك ومحضها دلالةً اصطلاحيّةً جديدةً – في ضوء منظومة التلقّي الواسعة – تشير عند إطلاق اللّفظ إلى الوظيفة الكبرى التي تلتقي عندها كلّ مرادات الفنّ القوليّ عامّةً، ثمّ بعد ذلك مقاربة النّصّ الكريم في ضوء هذه الدلالة الاصطلاحيّة الواسعة؛ ذانك هما: مفردة «التّمكين»، و«وظائف النّص الأدبيّ».

وبذا يتحدّد موضوع الدّراسة بأنّه اصطلاح «التّمكين» في سياقاته المتعدّدة التي تردّد فيها قديماً وحديثاً، وفي السّياق الجديد الذي حدّد البحث تخومه، ويتحدّد كذلك هدف الدراسة بأنّه محاولةٌ للتشرّف بخدمة النّص الكريم تعالى قائله، بإبراز وجهٍ من وجوه إعجازه؛ هو تأثيره البالغ في متلقّيه عقلاً وقلباً، ثم استجابةً وسلوكاً.

ولعلّ موضوع هذه الدّراسة وهدفها يشيران – على نحوٍ من الأنحاء – إلى أهميّتِها

ودوافع اختيارها، وصعوبةِ مسلكها.

فأمّا في الأهميّة والدّافع: فالبحث محاولةٌ لتحديد تخوم فكرةٍ شديدة السّعة في التراث العربي، بلاغةً ونقداً، ثمّ إعطائها اصطلاحاً دالاًّ؛ تصدق دلالته على النّص الكريم، وتبرز – فضلاً عن صدقها في الإجراء – دليلاً يُضاف إلى دلائل الإعجاز الكثيرة؛ بل ربّما تُجمع في صعيدٍ واحدٍ هو صعيد الهدف والمقصد والوظيفة.

وأمّا في الصّعوبة: فإنّ من المعلوم لكلّ من شدا طَرَفاً من علوم العربيّة الشريفة أنّ تحديد تخوم مصطلحٍ مستقرّ الدّلالة في علمٍ من العلوم أمرٌ يحتاج إلى جهدٍ مضنٍ في الاستقصاء والاستنتاج، فما تُرى القائل يقول في تحديد مصطلح حتى يتردّد بصورٍ مختلفةٍ في الحدّ، متباينةٍ في الوضوح والاستفاضة بين الصّراحة والإلماح في أثناء مجموعة من العلوم، ثمّ استخلاص دلالةٍ تنتظم تلك الدّلالات جميعاً، وتزيد عليها، ويضاف إلى ذلك أنّ مادّةَ البحث – بحسب الدلالة المعتمدة في الاصطلاح – موزّعةٌ في مصادر كثيرة من جهة؛ ولا يوجد لها عنوانٌ جامعٌ محدّد يفزع إليه البحث عند الاقتباس والتّدليل من جهة أخرى.

ومهما يكن فقد تمخّضت محاولة استقصاء مادّة البحث عن مواجهةٍ مضنية مع مكتبة عظيمة؛ وذلك لأنّ مادّة البحث – كما أشير آنفاً – لم تكن تقتصر على كتب النقد والبلاغة، بل كانت تضمّ إلى جانب تلك الكتب مظانّ دلائل الإعجاز، وكتب التّفسير وعلوم القرآن، ولاسيّما الكتب التي عُنيت منها بالجانب البيانيّ.

ومن هنا فقد كان توجّه البحث إلى أُمّات الكُتب في كلّ علم من تلك العلوم، في محاولةٍ لتقليص مادّة الاستشهاد ما دامت وافيةً بالمراد، فأمّا في الجانب المتعلّق بإعجاز القرآن فقد كانت كتب الجاحظ الجامعة – ولا سيّما «البيان والتبيين» – وغيرها مما صُنّف إبّان النّهضة الكبرى العلميّة والنقدية، ومن مثل رسالةِ «النُّكت» في إعجاز القرآن للرّمّانيّ، ورسالةِ «بيان في إعجاز القرآن» للخطّابيّ، وكتاب «إعجاز القرآن» للباقلانيّ، عمدةَ البحث في رصد مفهومات الإعجاز والولوج إلى رحابه الكريمة.

وأمّا في الجانب المعنيّ بالبلاغة: فقد كان «للعمدة» لابن رشيق، و«للصناعتين» للعسكريّ و«لسرّ الفصاحةِ» للخفاجي، و«للدلائل والأسرار» للجرجانيّ، و«للمثل السائر» لابن الأثير، و«للطراز» للعلويّ ، فضلاً عن «مفتاح العلوم» للسّكاكي ومن تبعه من أصحاب مدرسته، أثرٌ واضح في توجيه فصول هذه الدراسة ومباحثها.

وأمّا في الكتب التي تشرّفت وأصحابَها بخدمة النّص الكريم دراسةً أو تفسيراً، فقد كان «البرهان» للزّركشيّ و«الإتقان» للسّيوطي، و«مناهل العرفان» للزّرقانيّ، أهمّ المظانّ التي توجّه إليها البحث طلباً للعون في رصد الاصطلاحات المتعلّقة بالكتاب الكريم، وكان «كشّاف» الزمخشري، وتفسير الإمام الفخر الرّازي «مفاتيح الغيب» و«البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي من القديم، و«التحرير والتنوير» للعلامة ابن عاشور، و«في ظلال القرآن» من الحديث، الفضل في إزالة العُوَار والقذى من عيني الباحث في مقاربة النّص الكريم وفهم مقاصده العليّة.

وقد توزّع البحث على تمهيدٍ وبابين؛ فكان المبحث الأوّل من التمهيد معقوداً على البحث في الدّلات المعجميّة لمفردة التّمكين؛ وكان الثاني خالصاً للدلالات الاصطلاحية للمفردة في خمسة مطالب، كانت الوقفة في أولها عند «أصحاب البديع»، والثانية عند «أصحاب علوم القرآن»؛ ثمّ عرّج البحث في المطلب الثالث على «علم المعاني»، فرصد دلالتين هما أقرب إلى الاصطلاح – وإن لم يكن صريحاً ـ؛ فقد لُحِظَ أنّ المفردة تتكرّر عَلَماً على جزئيتين من الجزّئيات؛ كانت أولاهما ترصد دلالات تقديم المسند إليه، وثانيتهما رصدت أغراض «خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر»، وبعد ذلك كان للتمهيد في مطلبه الرّابع وقفةٌ عند «أهل التصوّف»؛ الذين وضعوا المفردة عَلَماً على مقام من مقاماتهم، وبعد ذلك التّطواف انتهى البحث في المطلب الخامس إلى اعتماد حدّ لفكرةٍ «التمكين» حاولَ البحث أن يكون فيه جامعاً ومانعاً، فكان التّمكين: «ترسيخ المعنى في ذهن المتلقّي باستخدام أساليب يقصد منها أن تؤثّر فيه».

ثمّ طفق هذا الحدّ؛ الذي يرتبط ارتباطاً متيناً بالنّص الأدبيّ إنتاجاً وتلقيّاً، يوجّه الدّراسة نحوَ بابها الأوّل الذي انعقد على البحث في المجال النّظريّ في أسس التمكين، التي خلصت إلى ثلاثة أسس مقترحة؛ وجدانيّ وإفهاميّ وفنيّ في ثلاثة فصول؛ كان الأوّل منها قائماً على النّظر فيما بسطته المظانّ من كلامٍ على أوّل أسس الاصطلاح؛ وهو «الأساس الوجدانيّ»، وجاء هذا الفَصْلُ في مبحثين بيّنا المراد بالأساس الوجدانيّ، وعلاقةَ التلازم بينه وبين مفهوم «البلاغة» و«الإعجاز» في أولهما، ثم أثر هذا كلّه في أحكامهم على النصوص من علوٍّ أو استفال - ولا سيّما ما بسطوه من القول في النّص الكريم تعالى قائله من هذا الجانب - في ثانيهما.

ثم جاء الفصل الثاني خالصاً لبحث «الأساس الإفهاميّ للتمكين»، لينتظم عقد الفصل على تمهيد يبيّن المراد بالأساس الإفهاميّ، ومبحثين: دار أولهما حولَ قصدِ عنصر الإفهام - عامّةً - في النّص الكريم؛ من خلال النّظر في مقاصد ثلاثة علوم مختصّة به؛ هي: «تنجيم نزول النص الكريم» و«أسباب النزول» و«الأحرف السّبعة»، وطاف ثانيهما في رحاب مسألة «الوضوح والغموض» في صعيدين هما:

صعيد البناء الفكريّ؛ الذي يقصد به المنظومة المعرفيّة التي قُدّمت في النّص الكريم؛ ومدى إتاحتها للمتلقّي، فوقف البحث عند قضيّة «المحكم والمتشابه».

أما الصعيد الثاني فهو صعيد البناء الفنّي؛ الذي قُصِد به - ثمّةَ - الشّكل الذي قُدّمت في أثنائه تلك الأفكار، فوقف البحث عند البناء الفنّي للصورة الأدبية، ومواقف النقّاد العرب من الغموض والوضوح فيها، ثمّ كان للبحث شرف دراسة عنصرين من عناصر الصورة الفنيّة القرآنيّة، هما: «التجسيم» و«التشخيص» الفنيّان.

بعد ذلك انفتح السّبيل أمام البحث إلى أكثر فصوله سَعةً وتشعّباً؛ وهو الفصل الثّالث؛ إذ كان مكسوراً على «الأساس الفنّي» لاصطلاح التّمكين في مهاد وثلاثة مباحث كبيرةٍ؛ وقد انطلق البحث في تمهيد هذا الفصل من افتراض سويّتين كبيرتين للتعبير عن المعنى؛ تعبّر

إحداهما عن التعبير الأصوليّ عن المعنى المستكنّ في ذهن قائله، وتعبّر الأخرى عن التعبير الإبداعي أو الأدبيّ عن ذلك المعنى؛ والطريقة التي بيّنها الدارسون لانتقال المبدع بكلامه من السويّة الأولى التي تفتقد إلى المزيّة، إلى السّويّة الثانيّة التي تكون المزيّة فيها ظاهرةً، فكان لزاماً على البحث دراسة عناصر الكلام بدءاً بالمعنى ومروراً بالصورة اللفظيّة وانتهاءً بالتركيب أو الأسلوب ذلك الذي جاء في المبحث الأول، ثمّ دراسة طريقة الانتقال التي تحدّدت للبحث في أثناء منظومتين قام عليهما الدرس العربيّ بلاغةً ونقداً، أولاهما منظومةُ العدول التي ترفع الكلام من الاعتياد إلى الأدبيّة، التي كُسِرَ المبحث الثاني على دراستها ثم منظومةُ مقتضى الحال التي درست في المبحث الثالث.

وكان للبحث صحبةٌ كريمةٌ مع النّص الكريم في ضوء هاتين المنظومتين؛ إذ درس العدولَ القرآنيّ، وثراءه، ثم وقف وقفةً متأنيّةً مدعومة بالشواهد على ملامح قاعدة مقتضى الحال في مجالها الخارجيّ في النّص الكريم من خلال دراسة «المكيّ والمدنيّ» و«أسباب النزول» وما تفرّع عنهما، وفي مجالها الداخليّ في النّص الكريم من خلال علم «المناسبات القرآنيّة».

وعند هذا الفصل تمّ للبحث القول النّظري في «التّمكين»، وكان السّبيل ممّهداً للكلام على أساليب التمكين في وقفة غلب عليها جانب التّطبيق في الباب الثاني الذي دار على تقسيم يحسبه البحث جديداً في فكرته – للأساليب البلاغيّة التي من شأنها أن يكونَ لها إسهام في «التّمكين»، فوقف في فصله الأوّل عند «الصّورة اللّفظيّة القرآنيّة» منوّهاً بأهميتها، وعنايةِ مبدع الخطاب عزّ وجلّ بها رحمةً وتفضّلاً بالمتلقيّ، ليكون لها إسهامٌ لا يمكن تجاهله، ولتتعيّن أسلوباً من أساليب «التمكين»، ثم أَوْلى في فصله الثاني الأهميّةَ للأساليب التي كان اعتماد بنيتها الفنيّة واضحاً على ضربٍ من القياس والاستدلال؛ ليكون الكلام في هذا المبحث خالصاً لثلاثة فنون، هي: «التشبيه» و«الاستعارة» و«الكناية»، ثمّ خَتَمَ الباب في فصله الثالث الكلام بالحديث عن أنموذجَين من الأساليب التي يمكن أن تعدّ

شكلاً من أشكال التّقانة الفنيّة التي تنالُ من أحد عناصر الإسناد – حذفاً أو تغييراً– لأداء وظيفة «التّمكين»، فوقف عند «الإيجاز بالحذف» ثم عند «أسلوب الالتفات».

بعد ذلك جاءت الخاتمة إيجازاً لما كان من نتائج توصّل إليها البحث.

ولا بدّ هنا من الوقوف لشكر يدٍ كريمةٍ ما كان البحث ليرى النور لولا رعايتها؛ تلك يد الأستاذ المشرف؛ الدكتور أحمد نتوف، أمتع الله به؛ إذ أعطى البحث من وقته الثمين، وجهده المخلص؛ ما قوّم به اعوجاجه، ولطالما أهدى للباحث عيوبه، فكان أخاً صادقاً يفزع إليه الباحث عند المهمّات، فجزاه الله عنّي وعن العلم خير الجزاء.

وبعد..

فهذه بضاعتي مزجاةٌ؛ أقدّمها على تهيّب واستحياء، فإن كان القبول فلله الفضل والمنّة، وإن كان الردّ فحسبي الزّعم بأنّي أخلصت النيّة، وصدقت العزم على قدر وسع مثلي وطاقته، فالله أسأل أن يجعل عملي متقبّلاً، والله من وراء القصد وهو حسبي ونعم الوكيل.

تمهيــد

التّمكين لغةً واصطلاحاً

المبحث الأوّل
التَّمكين لغةً

درج الباحثون قبل الولوج إلى القضايا الفكريّة التي هي قِوَامُ الاصطلاح، على اللجوء إلى تفسير الاصطلاحات على ما يوجبه مجاز اللُّغة من معانٍ وأبعادٍ وظِلال.

وبالعودة إلى المعجمات يُلحظ أنّ الأصل اللّغوي لهذه المادّة (مَ كَ نَ) يعتوره مجازان متقاربان متلازمان؛ أو لنقل إنّ أحدهما نتيجة للآخر.

أمّا الأوّل فهو معنى الثَّبات والرُّسوخ، وأمَّا الآخر فهو المنزلة الرّفيعة والسّلطان والقُدرة؛ فـ(مَكَنَ فُلانٌ عند الناس يَمْكُنُ مَكانةً: عَظُم عِنْدَهم فهو مَكِينٌ، والجَمْعُ مُكَنَاء، (...)، وتَمَكَّنَ عِنْد النَّاسِ: عَلا شَأْنُه، والمَكَانَةُ: المَنْزِلَةُ ورِفْعَةُ الشَّأن)[1] و(المَكِنَةُ: التمكُّن، تقول العرب: إنّ ابن فُلانٍ لَذُو مَكِنَةٍ من السلطان: أي ذو تمكُّنٍ، والاسمُ المتَمَكِّن: ما يَقْبل الحَركاتِ الثَّلاث)[2] لرسوخه في الاسميّة.

وأمَّا التّمكينُ على صيغة المصدر فيحمل فضلاً عن تلك المعاني معنى التّوكيد؛ فهو مَصْدَر الفعل المضعّف (مَكَّن)[3]، وبذا يجوز القول إنّ التَّمكين يمتدُّ بظلّه نحو معنى الاستقرار المؤكَّد الرّاسخ، ويحمل في طيّاته معنى التّوكيد.

ويُنتقل في هذا السياق، إلى الاستخدام القرآنيّ لمادّة (مَكَنَ) مع التأكيد على الاستعمال القرآنيّ لصيغة المصدر (التّمكين) من خلال فعله المضعَّف، ليُسْتَبان أن القرآن الكريم أضاف ظلاً جديداً للمفردة؛ هو القدرة على التصرّف، فـ(مكّنه تمكيناً: ثَبّته ووطّده، ويقال مكّن

---

(1) لسان العرب، جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور: 414/13، مادّة (مَكَنَ).

(2) القاموس المحيط، مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، (إعداد وتقديم: المرعشلي): 1622/2، مادة (مَكَنَ)، وكذا في الصّحاح «تاج اللّغة وصحاح العربية»، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، (تح: أحمد عطّار): 2206/6 (مَكَنَ).

(3) ينظر محيط المحيط «قاموس مطوّل للّغة العربيّة»، بطرس البستاني، (مَكَنَ).

فلاناً في الشيء: جعله متسلطاً عليه يتصرّف فيه، وتنطلق يده فيه)[1].

ويبيّن المفسرون هذا الجانب أكثر، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[2].

يقول الزّمخشريّ (–538 هـ): (جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً، أو ملّكناكم فيها وأَقْدرناكُم على التصرّف فيها)[3]، وفي قوله عزّ من قائل: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[4] يقول: (أي كما أنجيناه وعطّفنا عليه العزيز كذلك مكنّا له في أرضِ مِصر، وجعلناه ملكاً يتصرّف فيها بأَمْرِه ونهيه)[5].

وعند قوله تعالى:﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[6]. يقول الفخر الرّازي (604هـ): (المراد من هذا التّمكن: السّلطنة ونفاذ القول على الخلق)[7].

وبالجملة فقد وردت صيغة الفعل المضعّف (مكّن) باشتقاقاته المتنوّعة في أحد عشر موضعاً في القرآن الكريم[8]، وكلها تدور حول ما سلف من القدرة على التصرّف.

وصفوة القول: إنّ التّمكين في استعماله اللغوي العُرفي، ثمّ في الاستعمال القرآني تثبيتٌ مؤكَّد ثم سلطان وقدرة على التصرّف.

---

(1) معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربيّة: 2/647، مادة (تمكّن).

(2) الأعراف: 10.

(3) تفسير الكشاف، جار الله محمود بن عمر بن محمّد الزمخشري، (ضبطه: محمد عبد السلام شاهين): 2/186.

(4) يوسف: 21.

(5) الكشاف 2/437.

(6) الحج: 41.

(7) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدّين الرّازي، مج 12/ ج 23/ ص37.

(8) هي بحسب ترتيبها في المصحف: الأنعام (الآية 6)، والأعراف (الآية 10)، ويوسف (الآيتان 2، 56)، والكهف (الآيتان 54، 84)، والحج (الآية 21)، والنور (الآية 55)، والقصص (الآيتان 6، 57)، والأحقاف (الآية 26)، ومن الّلافت أن التّمكين في كلّ هذه المواضع ينسب إلى الله عزّ وجلّ.

المبحث الثّاني
التّمكين اصطلاحاً

كان لمفردة التّمكين نصيبٌ وافرٌ في مجال الاصطلاح، ولعلّ تلك الظّلال الممتدّة للمفردة كانت من أهمّ ما أثار انتباه الدّارسين عليها، وأغراهم بإخراجها من عزلة المعجم إلى طلاقة الاصطلاح، فقد قُيِّضَ لها أن تعاورها الدّرس العربيّ عامّةً في أكثر من مجال من مجالاته، ونجم عن هذا التّعاور أن اتخذت المفردة أبعاداً اصطلاحيّة في أثناء ثلاثة مجالات؛ أولها: مجال «علم البديع» و«علوم القرآن الكريم»، وتكاد تكون دلالة الاصطلاح عند أصحاب هذين العلمين متطابقةً؛ لولا الفارق في التّطبيق وما يحمله من ظلال ميّزت – على نحوٍ ما – بين الدّلالة في العلمين، وثانيها: مجال «علم المعاني»؛ إذ أخذت المفردة حيّزاً قريباً جدّاً من حيّز الاصطلاح في أثناء كلام البلاغيين على أكثر من أسلوبٍ من أساليب هذا العلم. وثالثها: مجال «علم التصوّف» الذي كان للتمكين شأنٌ مفردٌ عند أصحابه.

المطلب الأوّل – التمكين في اصطلاح علم البديع:

ارتبط التمكين بوصفه مفردةً تحمل بعداً اصطلاحيّاً عند أصحاب البديع وعلوم القرآن الكريم بمصطلحات أخرى هي: (الفاصلة القرآنية) و(السجعة) في النثر و(القافية) في الشعر، والتمكين في أثناء هذا الإطار: (أن يُمهّد النّاثر لسجعةِ فقرتهِ، أو النّاظم لقافيةِ بيتهِ، تمهيداً تأتي به القافية متمكّنة في مَكانِها، مستقرّة في قرارها، غير نافرةٍ ولا قلقة، ولا مُسْتَدْعَاة بما ليس له تعلّق بلفظ البيت ومعناه، بحيث[1] إنّ منشد البيت إذا سكت دون القافية أكملها السّامع بطباعه، بدلالة من اللّفظ عليها)[2]، ومن الأمثلة التي ضربوها من

---

(1) كذا.

(2) خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجّة الحموي، (تح: عصام شعيتو) 246/2، وينظر: شرح الكافيّة البديعيّة في علوم

الشعر قول أبي الطيّب[1]:

يـا مَــن يَـعِـزُّ علينا أن نُـفَـارِقَـهـم   وجـدانُـنـا كـلَّ شـيءٍ بعدَكم عَـدَمُ

المطلب الثاني – التّمكين في اصطلاح علوم القرآن:

إذا كان بعض منظّري علوم القرآن الكريم قد تحرّجوا – محقّين – في استعمال بعض المصطلحات كاستعمال (السجع) مثلاً مصطلحاً يحمل في طيّاتِ دلالتهِ أيَّ إشارة إلى القرآن الكريم تنزيهاً له أن يُشَبّه بأيّ كلام بشريّ[2]، وسمّوا ما يشبه ذلك مع الفارق في القرآن الكريم (فواصل)، فإنّهم طرحوا هذا الحرج في بعضها الآخر للسّبب نفسه معكوساً؛ أي لأنّهم لم يجدوا في دلالتها ما ينال من قدسيّة النّصّ الكريم أو علوّه، وبذا تكوّنت مجموعة من المصطلحات الخاصّة بالقرآن الكريم لا تتجاوزه إلى غيره، وتكوّنت إلى جانب تلك مصطلحات تخصّه وتخصّ غيره معه. كان من هذه المصطلحات التي تعاورها أصحاب البديع والبيان وأصحاب علوم القرآن الكريم بالسّويّة مصطلح (التّمكين) – موضوع البحث –، حيث لم تكن دلالته عند أصحاب علوم القرآن الكريم تختلف عن دلالته المذكورة وشيكاً عند أصحاب البديع إلاّ في تغيير كلمة (السجعة أو القافية) ووضع كلمة (الفاصلة) في مكانها، وغير خافٍ أنّ هذه الكلمة الاصطلاحية (الفاصلة) تلقي بظلال تجعل من اصطلاح (تمكين الفاصلة) اصطلاحاً جديداً يشبه في دلالته (تمكين القافية) شبهاً ولا يطابقه؛ بل يزيد عليه.

ومن هنا لم يجد ابن أبي الإصبع (–654 هـ) – مثلاً – حرجاً عند ذكره التمكين بتعريفه السالف بعينه تحت عنوان (ائتلاف القافية مع ما يدلّ عليه سائر البيت) وأن يعقّب (وقد

ومحاسن البديع، صفيّ الدّين الحِلّي، (تح: نسيب نشاوي) النوع 267/109 وأنوار الرّبيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، (تح: شاكر هادي شاكر)، 151/6.

(1) البيت في شرح ديوان المتنبّي، صنعة: عبد الرحمن البرقوقي، (مج/2، ج/4، ص/87)، وعزّ الأمر يعِزّ: شقّ واشتدّ.

(2) ينظر خلاف العلماء في إثبات السّجع في القرآن الكريم أو نفيه في: إعجاز القرآن، الباقلاّني، (تح: صقر): 57، والجامع الكبير، ابن الأثير، (تح: جواد سعيد): 251 فما بعدها، والمطوّل، السّعد التفتازاني: 455 فما بعدها.

جاء من ذلك في فواصل الكتاب العزيز كلُّ عجيبة باهرة)[1].

ولم يتردّد ابن معصوم المدني (—1120هـ) في القول في الباب نفسه: (وأكثر القرائن التي وقعت في التنزيل من هذا القبيل)[2] وعلى ذلك درج جمهور أهل العلم.

ومن الأمثلة القرآنيّة الكريمة التي ضُربت مثلاً على هذا قوله عزّ من قائل: ﴿قَالُوا۟ يَـٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَـٰٓؤُا۟ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾[3].

(فإنّ هذه الآية لما تقدّم فيها ذكر العبادة والتصرّف في الأموال كان ذلك تمهيداً تامّاً لذكر الحلم والرُّشد، لأن الحِلْمَ العقلُ الذي يَصحُّ به التّكليف، والرُّشدَ حسنُ التصرّف في الأموال)[4].

ومن الجدير ذكره أن (مصطلح التمكين) مرّ بمرحلتين في التسمية والدلالة الاصطلاحية، فكانت تسميته في أولاهما (الائتلاف) وكانت دلالته الاصطلاحية تقصره على النّظر في الشّعر دون سواه من فنون القول، وهو ما انفرد به قدامة بن جعفر (—337هـ) الذي سمّى (التّمكين): (ائتلاف القافية مع ما يدلّ عليه سائر البيت)، وعرّفه بـ(أن تكون القافية متعلّقة بما تقدّم من معنى البيت تعلّق نظم له وملائمة لما مرّ فيه)[5].

وأما ثانيهما: فقد نوزع فيها قدامة التسميّة والدلالة جميعاً، فأصبحت بعده (التّمكين)، وأصبحت الدلالة الاصطلاحيّة تشتمل على النظر في الشّعر وغيره من أجناس القول الأخرى، فابن أبي الإصبع كان من الذين ينتصرون لقدامة — وهو ما يفسّر إبقاءه على

---

(1) تحرير التحبير في صناعة الشعّر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الإصبع المصري؛ (تح: حفني محمد شرف) 224، وينظر معترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي، (تح: البجاوي): 31/1 .

(2) أنوار الربيع: 151/6.

(3) هود: 87.

(4) تحرير التحبير: 224.

(5) نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، (تح: كمال مصطفى)، 167.

اصطلاح الائتلاف في المقبوس الذي ذُكر– ومع هذا فقد خالفه، فذكر أنّه يقصره على الشّعر، وخطّأه في ذلك، يقول: (وائتلاف القافية مع ما يدلّ عليه سائر البيت، وقد سمّاه من بعده (أي قدامة بن جعفر) (التّمكين) وخصّ به الشّعر أيضاً، وهو لا يخصّه)[1]. ومن ثمّ أصبح المصطلح على ما ذكر في مفتتح القول.

ويلحظ ممّا ذكر مجموعة من الملاحظات:

أولهـــا : أنّ التمكين – بهذا الفهم – شِيَةٌ أسلوبيّة من الشّيات التي جرت على ألسنة العرب قبل نزول القرآن الكريم، فلمّا جاء القرآن الكريم لحظ العلماء أنه جرى على هذا السَّنن في فواصِله، على وَفْقِ أساليب العرب في افتنانهم في الكلام.

وأمّا الثانية: فهي أن هذا الاصطلاح من جهة التطبيق مقصور على النّظر في الفواصل، أو سجعات النّاثر، أو قافية الشّاعر فحسب، من دون إعطاء أيّ تقويم لمكوّنات النّص الأخرى، ما خلا ذلك الرابط المعنويّ الذي يربط بين القافية أو سواها مع سائر عناصر النّص، مما يجعل النّظر في المعنى الكلّي للنّص لزاماً.

وأمّا الثالثة: فهي أنّ المرجعيّة التي تضبط الاصطلاح بهذا المعنى إنما هي الذّوق والدُّربة – كما صرَّح بذلك الحِلّيُّ في شرحه على الكافية[2] –.. وهي مرجعيّة متفاوتة جداً، ولذا فهي توصف بالضَّعف.

وأمّا الرابعة: فإن هذا الاصطلاح يلقي بظلال معرفيّة يَحسُن الوقوف عندها؛ فهناك أوّلاً عملٌ وجدانيّ يتدخل من خلاله ذوق المتلقّي ودُربَتُه، فيكون ثمّة ضغطٌ متسلِّطٌ من النّص على متلقيه؛ ليشارك صاحب النّص منفعلاً مع

---

(1) تحرير التحبير 6.

(2) ينظر شرح الكافية البديعيّة، الحلّي، نوع 109/ ص 267.

كلماته ومعانيه، ويصير هو منتجاً للمعنى، أو قارئاً إيجابياً – كما يسميه أصحاب نظرية التلقي الحديثة –. وهناك ثانياً مجهود فكريّ يتضافر مع العمل الوجدانيّ، ليحوّل المتلقّي إلى منتجٍ للنّص، لا للمعنى فحسب، فيكمل البيت أو العبارة من عند نفسه، ويصل إلى مرحلة صياغة النّص من خلال تلقّيه.

ولعلّ إنتاج المعنى من خلال الانفعال النفسانيّ أمرٌ متهيّئٌ لسوادٍ عظيم من المتلقّين؛ لأنه يعبّر عن اتّساقٍ نفسانيّ بين النَّصّ بوصفه مادةً أوليّةً هي أصواتٌ وتراكيب تحمل دلالةً وبين متلقٍّ فطريّ يُطْلَبُ إليه حركة ذهنيّة بسيطة لا تعقيدَ فيها؛ لأنّ القوَّة المسيطرة هي للنّص هنا، فهو الذي يوجّه وعي المتلقّي نحو إنتاج معنى مقارب لهذه (الفاصلة) أو (السجعة)، أما إنتاج النصّ فهو أمرٌ متعذّر إلا على صنفٍ من القُرّاء قادرين على اجتياز مرحلة الأثر الذي يتركه التَّفاعل النّفسي ذو الحركة الذهنيّة الخفيفة، إلى مرحلة استخلاص المعنى، وإعادة إنتاج أجزائه المفقودة، فإذا كان المطلوب هناك (قارئ مُعْتاد) فإنّ المطلوب هنا (قارئ فائقٌ) عنده قدرةٌ ودُرْبَةٌ وثِقاف، مما يؤهلّه لأن يكون مبدعاً جديداً، وعقلاً ثانياً يتطابق مع العقل الذي انتظم النص – في غير القرآن الكريم – إن لم يُضِفْ إليه على أقلّ تقدير...

المطلب الثالث – التمكين في اصطلاح علم المعاني:

كان للتّمكين ذكرٌ عند أصحاب علم المعاني في أثناء كلامهم على أحوال الإسناد الخبريّ؛ وذلك في موضعين: أولهما: في «تقديم المسند إليه، أو أن يجتمع مع التّقديم أن يكون المسند إليه اسماً موصولاً»، وثانيهما: في «خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر» عند «وضع المُضمَر موضع المُظهرَ» أو العكس.

فأمّا الأوّل: فقد وجد أهل المعاني في تقديم المسند إليه على المسند، أو أن يجتمع مع

التقديم مجيء المسند إليه اسماً موصولاً، نكتةً لها أثرٌ في عمليّة التّلقّي، أجمعوا على القول في وصفها: «تمكين الخبر (المسند) في ذهن السامع».

وكان من الذين نبّهوا على ذلك الأمر الإمام الجرجانيّ عبد القاهر (474هـ)، ففي أثناء بحثه في مواضع تقديم الاسم على الفعل أو تأخيره يقول الإمام: (والقِسْمُ الثّاني: أنْ لا يَكونَ القَصْدُ إلى الفَاعِلِ على هذا المعنى، ولكنْ على أنَّكَ أردتَ أنْ تحقِّقَ على السَّامِعِ أنَّهُ قد فَعَلْ، وتَمْنَعَهُ مِن الشَّكِّ، فأَنْتَ لذلك تَبْدأُ بِذكْرِه «أي المسند إليه» وتُوقِعُهُ أوّلاً في نَفْسِه، لكي تُباعِدَهُ بذلك من الشُّبْهة، وتمنَعَه من الإنْكار، أو أن يَظُنَّ بك الغَلَطَ والتَّزَيُّد، ومثاله قولك: «هو يُعْطي الجَزيل» و«هو يحبُّ الثَّناء» لا تريد أن تَزْعُمَ أنه ليس هنا من يُعطي الجزيلَ ويُحبُّ الثَّناء،...، ولكنّكَ تريدُ أن تحقِّقَ على السَّامِعِ أنَّ إعطاءَ الجزيلِ وحُبَّ الثَّناء دَأْبُه، وأن تُمَكِّنَ ذلك في نفسه)[1].

وقد وجدت هذه الفكرة طريقها إلى أقلام الذين جاؤوا بعد الإمام الجرجانيّ، فراحوا يردّدونها، ومنهم السّكّاكيّ (—621هـ) الذي تبع شيخ المدرسة الأكبر في الفكرة ذاتها، وأضاف إلى الدّلالة التي يغطّيها الاصطلاح حالةً أخرى هي أن يكون المسند إليه موصولاً، فتحت عنوان (تقديم المسند إليه على المسند) عدّد السّكّاكيّ مجموعة من الأحوال المقتضية لتقديم المسند إليه، ذكر فيها: (أن يكون في تقديمه تشويقاً للسّامع إلى الخبر، ليتمكّن في ذهنه إذا أورده، كما إذا قلت: صديقك فلان الفاعل الصّانع رجلٌ صَدُوق)[2]، ثم أضاف: (وهو إحدى خواصّ تراكيب الأخبار في باب الذي «يقصد الاسم الموصول» كما إذا قلت بدل قولك: «زيدٌ منطلق»، «الذي هو منطلقٌ زيد»، أو بدل قولك: خبر مقدمك سرّني، «الذي هو سرّني خبر مقدمك»، أو «الذي خبره سرّني مقدمك»)[3].

ثم كان ابن الزّملكانيّ (—651هـ) الذي علّل المسألة تعليلاً حسناً، إذ نقل كلام الجرجانيّ

(1) دلائل الإعجاز، الجرجاني، (تح: محمود شاكر): 128—129.

(2) مفتاح العلوم، أبو يعقوب السّكّاكيّ، (تح: د. عبد الحميد هنداوي): 291.

(3) مفتاح العلوم: 291.

بعينه، ثم عقّب بقوله: (لأنّه لا يؤتى باسم معرّى من العوامل إلاّ لحديث قد نوي إسناده إليه، فإذا قلت: «عبد الله» فقد أشعرت السامع بأنّك قد أردت الحديث عنه، فإذا ذكرت الحديث بعده فقلت «قام أو قعد» أو نحو ذلك كنت ذاكراً له بعد تأنُّس به، فيقبله القلب قبول المطمئنّ إليه، وذلك أشدُّ ثبوتاً وأنفى للشّك، إذ لا يخفى عليك أنّ إعلامك غفلاً عن تقدّم التنبيه ليس كإعلامك به بعد تقدّم التّنبيه عليه، فجرى لذلك مجرى التوكيد في التّقرير، ومما يشدُّ بعضد ذلك قولهم: إنّ الشيء إذا أضمر ثم فُسّر كان أفخم مما إذا لم يتقدّم إضماراً)[1].

ولعلّ من الواضح أنّ مفردة «التمكين» لم يكن معنيّاً بها في أثناء المقبوسات السّالفة خصوص الاصطلاح، بقدر ما كان معْنيّاً بها ما يُلمح في الأصل اللّغويّ من معانٍ وأبعاد، بيد أنّ اطّراد ورودها في هذا السّياق، وإضاءَتها في أثنائه، جعل الدّارسين ينتزعونها منه لتكون أشبه بالاصطلاح المستقرّ على هذه الحال[2].

فالتّمكين – وَفْقاً لهذا الفهم – خَصِيصَةٌ أسلوبيّة في جملة الإسناد الخبريّ تعتمد تقديم المسند إليه على المسند، وتكون فاعليّة هذه الخَصِيصَة بأن يكون في المبتدأ تشويقٌ إلى الخبر إذا قُدّم عليه؛ لاشتمال الجملة عند ذلك على وصف من شأنه أن يدعو إلى هذا التشوّق ليتساءل المتلقّي من خلال هذا التشوّق عن المسند ما هو؟ حتى إذا ألقي إليه تلقّفه بعد أن ذهب فيه ظنّه كلّ مذهب، فيكون هذا ألذّ، ومن ثمّ يتمكّن في نفسه مضمون جملة الإسناد، فإذا زاد بأن يكون المسند إليه مبهماً؛ أي أن يكون اسماً موصولاً، زاد هذا التّشوّق، وكان الكلام أكثر تمكُّنًا بعد إلقائه إليه، فعلى قول محمّد بن وهيب – وهو من الأمثلة التي ضربت على الحال الأولى؛ أي محض تقديم المسند إليه –:

---

(1) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، ابن الزملكاني، (تح: د. احمد مطلوب ود. خديجة الحديثي): 95.

(2) ينظر: تلخيص المفتاح، الخطيب القزويني، (تح: د. ياسين الأيّوبي)، 64، والمطوّل، السّعد التفتازاني، (ط، الأزهريّة) 107، وحاشية الشريف الجرجاني المطبوعة على تفسير الكشاف للزمخشريّ عند قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ﴾ 180/1، 181، وتهذيب الإيضاح، عزّ الدين التّنوخي، 168/3، 169، ومعجم البلاغة العربيّة، بدوي طبانة، 853/2، ومعاني النحو، د. فاضل السّامرائي، 145/1.

ثلاثةٌ تُشرِقُ الدُّنيا ببهجَتِهم شَمْسُ الضُّحى، وأَبو إسحق، والقَمَرُ[1]

يعلّق صاحب معجم البلاغة العربية: (فلمّا قدّم المسند إليه (ثلاثة) كان فيه ما يشوّق النّفس إلى الخبر؛ لاتّصاله بما يدعو إلى الاستغراب والعجب، وهو قوله: (تشرق الدنيا ببهجتهم)، فإنّ وصف إشراق الدنيا بأسرها يشوّق النّفس إلى أن تعرف أكثر عن ذلك الذي جعل العالم يتألّق ويضيء، فإذا عرفت ذلك تمكّن فيها واستقر)[2].

وفي قول المعرّيّ – الذي مثّلوا به على الحال الثانية–:

والّـذي حَـارَت البَرِيَّـةُ فيه حيوانٌ مُسْتَحْدَثٌ من جَمَادِ[3]

يكون تشوّف النّفس أعظم لمجيء المسند إليه موصولاً مبهماً؛ أي إن التشوّق في هذه الحالِ يزداد اطّراداً مع إبهام المسند إليه.

وأمّا الثاني؛ أي: «خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر»، في أحوال المسند إليه؛ ذلك عند «وضعِ المُضمَرِ موضِعَ المُظهر» عامّةً، أو عكسه؛ أي «وضع المُظهرُ موضع المُضمَر» في غير اسم الإشارة خاصّةً.

فأمّا في «وضع المُضمَر موضع المُظهرَ»، فقد وجدوا أغراضاً في الإتيان بالمسند إليه مُضمَراً «ضميراً»، وظاهر حاله يستدعي الإظهار، ذكروا فيها: تمكين ما بعد الضمير في نفس السّامع لتشوّقه إليه[4]، وقد ضربوا لذلك مثالاً قولَه سبحانه:

---

(1) البيت في الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، (تح: الأبياري)، 7316/21، وبعده:

يحكي أفاعيلَه في كلِّ نائبةٍ الغيث والليث والصّمْصَامة الذّكر

وبلا نسبة في تاج العروس، 500/25 مادة (شرق). ويروى: ببهجتها في: ديوان المعاني، أبو هلال العسكريّ: 28، وفي معاهد التنصيص، العباسي، (تح: عبد الحميد): 215/1

(2) معجم البلاغة العربيّة، بدوي طبانة 853/2.

(3) البيت في شروح سقط الزند للمعري، (البطليوسي، والتبريزي، والخوارزمي)، 1004/3، وهو من قصيدته الشهيرة التي مطلعها:

غير مُجْدٍ في ملّتي واعتقادي نوحُ باكٍ ولا تَرَنُّم شاد

(4) ينظر: مفتاح العلوم، السّكّاكي (تح: هنداوي): 294، والإيضاح الخطيب القزويني: 44، والتلخيص: 70 والمطوّل: =

﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1]، فالضّمير «هو» في الآيةِ واقعٌ موقعَ المبتدأ «المسند إليه»، وهو ضميرٌ لا عائدَ له في جملة الإسناد، فكان حقه أن يكون اسماً ظاهراً؛ لإبهام الضمير إذا لم يكن له عائدٌ يفسّره ويعلم المتلقّي به، فإذا جاء على هذه الصّورة المبهمة طرق هذا المسند إليه نفس المتلقّي من غير أن يكون له عائدٌ يعود إليه، وكان من شأن هذا أن يصيّر النّفس إلى حالةٍ تشبه إلى حدّ كبير حالتها عند مجيء المسند إليه موصولاً في الموضع السالف، من التشوّف إلى اكتشاف الحقيقة المتوارية وراء هذا الغموض، فإذا جاءت سائر عناصر جملة الإسناد مفسّرة لهذا الإبهام، تمكّن معناها ووقع في النّفس موقعاً راسخاً؛ وهذا ما شرحه السّكّاكيّ قائلاً: (ذلك أنّ السّامع متى لم يفهم من الضمير معنًى، بقي منتظراً لعقبى الكلام؛ كيف تكون؟، فيتمكّن المسموع بعده فَضْلَ تمكّنٍ في ذهنه)[2].

وأمّا في عكسه فقد تحدّثوا عن حالين لوضع المُظهر موضع المُضمَر؛ أولاهما: أن يكون المظهر اسم إشارة، وثانيهما: أن يكون المُظهر اسماً ظاهراً غير اسم إشارة – وهو المقصود بالكلام هنا –؛ فقد يؤتى بالمسند إليه اسماً ظاهراً غير اسم إشارةٍ في موضع هو حقيقٌ بأن يكون مضمراً، لأمورٍ ذكروا فيها – أيضاً – أن يتمكّن المسند إليه في الذهن[3]، وقد ضربوا على ذلك أمثلةً منها قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ مَا ٱلۡحَآقَّةُ﴾[4]، و﴿ٱلۡقَارِعَةُ مَا ٱلۡقَارِعَةُ﴾[5] و﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾[6]، و﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[7]. ففي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ جِيء بلفظ الجلالة «الله» مسنداً إليه، وهو اسم ظاهر، وكان من حقّه

= 128، وبغية الإيضاح، د. عبد المتعال الصعيدي: 111/1، والمفصّل، د.عيسى العاكوب: 146.

(1) الإخلاص: 1.

(2) مفتاح العلوم: 294، 295.

(3) ينظر: المفتاح: 295، والإيضاح: 44، والتلخيص: 70، والمطوّل: 128، وبغية الإيضاح: 112/1، والمفصّل: 150، ويلحظ أنّ التّمكين في الحال الأولى كان لمعنى المسند، في حين أنّه هنا لمعنى المسند إليه.

(4) الحاقة: 1، 2.

(5) القارعة: 1، 2.

(6) الإسراء: 105.

(7) الإخلاص: 2.

في هذا الموضع أن يأتي ضميراً، لسبق ذكر عائدٍ له في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وكان على هذه الشاكلة ليتمكّن معناه الجليل في نفس المتلقّي؛ لأنّ لِلَفظِ الجلالةِ المكرّم وقعاً في القلوب، كما أنّ وقوعَ الاسم الظاهر في غير موقعه يُحدث في نفس المتلقي استغراباً وزيادةَ انتباهٍ وتيقُّظٍ، أضف إلى ذلك أن المُظهرَ يتضمّن أثارةً من التّفخيم والتّعظيم والتأكيد، لما فيه من وضوح الدّلالة وقطع الاشتراك[1].

والتّمكين في هذين السّياقين، تلتقي دلالته في أحد وجوهها مع الدلالة التي اعتمدها البحث – وستأتي وشيكاً – من الاصطلاح، ذلك أن الاصطلاح بهذا المعنى – شأن السياق السالف في الفاصلة القرآنيّة – مقصورٌ على النّظر في حالين من أحوال المسند إليه، ومراد البحث يتّسع بدلالة الاصطلاح لتشتمل على عناصر معادلة الإبداع كلّها، ولا يقتصر النظر فيه على تعليل شِيَةٍ أسلوبيّة أو أكثر.

وأخيراً تجدر الملاحظة هنا أنّ السيطرة، أو القوّة الدافعة هي المتلقي، فالمتلقّي هو الذي وجّه النّص من خلال التدخّل في بنية الإسناد (تقديم المسند إليه على المسند) بُغية تقديم شحنة فكرية ووجدانيّة ترضيه وتمتعه؛ من خلال التشويق المفترض، فالنص بمواضعاته صار محكوماً لمتلقّيه، ومتوجِّهاً به إليه، ومن هنا كان المتلقّي في هذه الحال متلقّياً فائقاً بالضّرورة، لأنه قادرٌ على الضّغط على المبدع وتوجيه إبداعه. وهذا يكشف وعياً عند النقاد والبلاغيين لأثر عمليّة التلقّي في توجيه إنتاج النّص.

فالقاعدة هي الاحتكام إلى ذوقٍ عام – جرّد النقّاد من خلاله متلقيّاً – في عصور الذائقة الأدبيّة الرفيعة، التي عملت على استصفاء ما يمسّ البيان العالي، ونبذ كلّ ما يخلّ بتلقي النّص..

---

(1) ينظر: المفصّل: 150.

المطلب الرّابع – التمكين في اصطلاح أهل التّصوّف:

كان لمفردة التّمكين نصيبٌ ممّا استعاره أهل التصوّف للدّلالة على أحوالهم ومواجيدهم؛ والتّمكين – بحسب اصطلاحهم – يعبّر عن أحد مقامين مهمّين لا يغادرهما صاحب السُّلوك، هما: التّلوين والتّمكين، ويكون التّمكين نهاية المطاف بعد المرورِ بالتّلوين؛ فالتلوين: (صفة أرباب الأحوال)[1]؛ إذ هو (أن يتردّد السّالك بين الصحو المثبِتِ للحدث[2]، والسُّكرِ الماحي له)[3].

ولعلّ هذا يعني أنّ السّالك لم ترسخ قدمه بعدُ في الطّريق، فقلبه مُتردِّدٌ بين تعلّقٍ بالدنيا «الصحو المثبت للحدث»، وتعلّق بأنوار المشاهدة الربّانيّة، وعزوفٍ عن الدنيا (السّكر الماحي)، فإذا دام السالك على الحالِ الثانية، و(استقرّ حالُ المشاهدة، دامَ محوُ الحدث، وإثبات القِدَم،.. لدوامِ الوجدان)[4]؛ أي رسخَ قدمه واستقرّ حاله على المشاهدة، وهذا الرّسوخ والاستقرار من شأنه أن يؤثّرَ دواما لمحوِ الحدث وإثبات القدم، وعندئذٍ ينتقل وصف السالك من التلوين إلى التّمكين؛ الذي هو (مقام الرّسوخ والاستقرار على الاستقامة)[5]، ومن هنا فإنّ العبدَ ما دام (في الطّريق فهو صاحب تلوين[6]، لأنّه يرتقي من حالٍ إلى حالٍ، وينتقل من وصفٍ إلى وصف، فإذا وصل واتّصل، فقد حصل التّمكين)[7]، ولذا فقد كان التّمكين: (صفةَ أهل الحقْ)[8].

والصفوة أنّ التمكين – وفقاً لهذا الفهم – غايةٌ ونتيجة، وهذه الغاية يُتوصَّل إليها بعد

(1) الرسالة القشيريّة، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، (تح: العطا): 154.

(2) كذا في متن المطبوع، والظاهر أنّها: الحادث، ويقصد به كلُّ ما سوى الله سبحانه.

(3) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (تح: دحروج): 962/1.

(4) كشاف اصطلاحات الفنون: 962/1.

(5) التعريفات: علي بن محمّد بن علي الجرجاني، (تح: الأبياري): رقم 92/424.

(6) في التعريفات: فهو صاحب تمكين، والصواب «تلوين» من الرسالة القشيريّة.

(7) التعريفات: رقم 92/424.

(8) الرسالة القشيريّة: 154.

مراحل من الارتقاء والمجاهدة – مع إسعاف لطف الله بالعبد –، فذو التّمكين لا يصبح كذلك إلاّ بعد مروره بأوصافٍ وأحوال، فإذا وصل واتّصل، فقد تمكّن.

وبعد: فقد استبان جليّاً مما سبق أنّ التّمكين ارتبط ارتباطاً وثيقاً بما يمليه المعجم له من دلالات وأبعادٍ زادها البيان القرآنيّ ألقاً ووضوحاً؛ إذ إن الدلالات الاصطلاحية لهذه المفردة – كما أوجزنا آنفاً – لا تكاد تغادر دلالالتها المعجميّة وظلالها، فهي فعلٌ للنّص في علم البديع ينعكس ردّ فعلٍ عند المتلقّي، وهي علاقةُ تأثُّرٍ وتأثيرٍ – في غير النّص الكريم – بين النّص ومتلقّيه في علم المعاني، وهي نتيجة تترجم رسوخاً وثباتاً بعد معاناة لسلوكٍ وأحوال ومواجيدَ عند أهل التصوّف، فإذا كانت هذه المعاني والظّلال ثابتةً لمفردة التمكّين، فإنه صار متاحاً بسط القول في هذه المفردة بحسب اصطلاح البحث، مع الأخذ بعين النَّظر أن البحث يدرس خصوصيّة هذا الاصطلاح في الاستعمال القرآني.

المطلب الخامس – التّمكين في اصطلاح البحث:

لعلّ القائل لا يجاوز الحقّ إذا قال: إنّ النّقد العربيّ وضع المتلقّي في منزلة رفيعةٍ من منازل الأدب؛ فقد اعتنى بالمتلقّي منذ ظهور أولى المصنّفات التي يمكن أن تمتّ إلى النّقد الأدبي بنسب؛ وبلغت هذه العناية حدّاً كبيراً مع تأثُّر النّقد بسائر الحقول المعرفيّة الوافدة– ولا سيّما علم الكلام والفَلْسفة– في عصور ازدهار التّرجمة والنقل.

ولعلّ هذا القول أمرٌ يشدُّ بعضده أدنى نظر في تلك المظانّ في تراثنا الحافل، فمنذ ظهرت كتبُ النّقد ومصنَّفات البلاغة، أصبحت مفهوماتٌ من مثل: (التّبليغ) و(الإبلاغ) و(البلاغة) و(البيان) و(التّبيين) تمتلك حيّزاً واسعاً أهَّلها لتكون من أهمّ قضايا النّقد، وأكثرها جوهريّةً وسَعَةً وسِحْراً، كما ارتبط الخطاب الأدبي في التّراث النقدي دائماً بوظائف تصوّرها النقّاد لهذا الخطاب من جهة، ولأثر هذا الخطاب في عمليّة التلقّي من جهة أخرى، ولم يكن ذلك الحضور الدّائم للمتلقّي في أثناء الحديث عن العناصر المكوّنة

للحدود والتعريفات التي تضبط مقاييس الجودة الأدبيّة إلا شاهداً مهمّاً على هذا الارتباط، فالبلاغة – وَفْقاً للعسكريّ (–395هـ) – هي (كلُّ ما تبلّغ به المعنى قلبَ السَّامعِ فتمكّنُه في نفسِه كتَمَكُّنه في نَفْسِكَ، مع صُورةٍ مقبولةٍ ومعْرَضٍ حَسَن)[1].

وكان مستند النقّاد في بيان جوهر عمليّة البيان أنها تقوم على ثلاثة عناصر رئيسيّة، وهي المبدِعُ والمبدَع والمتلقّي، وترتكز على ما بين هذه العناصر من تلاحمٍ وتفاعل، وصولاً إلى غاية المبدِعِ من رسالته نجاحاً أو إخفاقاً.

فالنّص الأدبيّ رسالة مُرسِلها هو المبدِع، وهذا المبدِعُ يسعى إلى تحقيق مقاصد رسالته – التي هي الرابط بين أطراف معادلة البيان – من خلال التأثير الذي يحدثه عند المتلقّي، وهذا يكون بوساطة أساليب وتقانات تتغيّر فيها البنية اللِّسانيّة الأصليّة تغيّراً مقصوداً غايته إحداث إثارة عند المتلقّي تؤدّي إلى إثبات المعنى الكلّي المتضمَّن في الرسالة إثباتاً مؤكّداً راسخاً قادراً على الفعل في المتلقّي، حتى يستجيب لمضمون الخطاب، ثم إنّ هذا الأثر الذي يراد تحقيقه عند المتلقي يتمثّل في ما أشار إليه النقّاد والعلماء صراحةً أو عرضاً (تمكين المعنى في نَفْسِ المتلقي)..

فقد دلّل النقّاد في مواضع لا يحصرها العدّ على هذه الخصوصيّة في النصّ الأدبيّ، وهذه الحال التي تعتري قارئ النّصوص العالية، التي وصفوها بـ(التمكّن والتّمكين) صراحةً أو إلماحاً، وكلّ ذلك ضمن إجمال ثلاثيّة التواصل: (المبدِع والمبدَع والمتلقّي)، ويكون التمكين من جهة فكرته يعبّر عما يحدثه المبدع في النّص، وعن حال النَّص، وعن أثر النّص في متلقيه.

على أن النقّاد إذ قالوا (تمكين المعنى) أو أشاروا إلى معناه، لم يكونوا يعنون بذلك اصطلاحاً معدوداً، بقدر ما يعنون لمح الأصل اللغوي لمادّة (مكن) الذي سبقت الإشارة إليه، ولعلّ مما يدلّ على ذلك استعراض بعض السياقات التي وردت فيها مفردة التمكين –

---

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، (تح: علي محمّد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم)، 16.

أو مدلولها – تعليقاً على بيت شعريّ، أو آية قرآنيّة كريمة، أو إشارة إلى ما ينبغي أن يكون عليه النصّ الأدبي العالي. والمتتبعّ لعبارات النقّاد ذات الصّلة يستطيع أن يَلْمَح بادئ ذي بدء أمرين[1]:

أولهما: أنّ جوهر الفكرة التي يقدّمها اصطلاح (التّمكين) كان يتردّد بصورةٍ أو بأخرى في أثناء أقاويل صيارفة النّقد والبلاغة؛ بل إنه من ثوابت معالجتهم لجلّ الظواهر الأدبيّة.

وثانيهما: أنّ هذه الفكرة ذات أسس مشتبكةٍ متداخلة، تشير إلى أهمّ مراحل تلقّي النّص الأدبيّ، لعلّ فصلها ما أمكن يجعل الاصطلاح أكثر سهولة في التناول والشرح، فأمّا أوّل هذه الأسس فهو أساس وجدانيٌّ للكلام؛ أي قوّة وصَوْلَةً للكلام مبهمة، تترك أثراً بالغاً في المتلقّي يحرّكه نحوَ تملّي مضمون هذا الكلام، وهذا ما يُظفر به عند الجاحظ (–255هـ) الذي أشار إلى الاصطلاح بِقَالَته الجامعة: (وأحسنُ الكَلام ما كانَ قليلُه يُغنيكَ عن كثيره، ومعنَاه في ظاهِرِ لفظِه، وكان الله عزَّ وجلَّ أَلْبَسَه من الجَلالةِ، وغشَّاه من نورِ الحِكْمة على حسب نيّة صاحِبِه وتقوى قَائِله، فإذا كان المعنى شريفاً واللفظُ بليغاً، وكان صحيحَ الطّبعِ، بعيداً من الاستكراه، ومنزّهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلّف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فُصِلَت الكَلمةُ على هذه الشَّريطَةِ، ونفذت من قائِلِها على هذه الصّفة، أصحبها الله من التَّوفيقِ. ومنحها من التَّأييد مالا يُمْتَنَعُ معه من تعظيمها في صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة)[2].

---

(1) لا يُبْتغى من العرض الآتي إلاّ التأكيد على المفردة الاصطلاحيّة ومعناها، وأنّ لها وجوداً في كتب النقد والبلاغة، لمحاولة استخلاص خطّة للبحث يمضي في ضوئها، من دون شرح وتفصيل إذ سيأتي ذلك في أثناء البحث بعون الله تعالى.

(2) البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، (تح: هارون)، 83/1.

والجاحظ في هذا القول جمع فأوعى، والملاحظ أن نظرته إلى الكلام العالي ذات شقين: أولهما أسلوبيٌّ فنّيٌّ يشير فيه إلى الإيجاز، والتأنّي، وسلامة المعنى وشرفه، وبلاغة اللفظ، وصحّة الطبع، والبعد عن الاستكراه، تلك العناصر الفنيّة التي ستصبح – فيما بعد – عناصر مهمة لما سمّي عند النقّاد بعمود الشعر.

والجاحظ لا يكتفي بالإشارة إلى هذه العناصر ويجعل منها معدن العلوّ فحسب، بل إنه ينوّه بشقّ ثان – وهو المشار إليه هنا – وهو شقّ ينبع التأثير فيه من قوّة يمنحها الله للكلام، إذ يلبسه من الجلالة ويغشّيه من نور الحكمة، ويصحبه من التوفيق والتأييد، والنتيجة هي صنيعه في القلوب صنيع الغيث، والتعظيم في صدور الجبابرة وأن لا يذهل الجاهل عن فهمه، فالدواعي المبهمة والأثر الوجداني حاضرٌ حضوراً بيّناً فيما قاله الجاحظ.

وكان هذا نفسه فِعْلَ الباقلاّني (–403هـ) الذي أشار أكثر من مرّة إلى الاصطلاح عندما وصف القرآن الكريم، ومنها قوله: (فالقرآن أعلى منازِلِ البيان، وأعلى مَرَاتِبِه ما جمعَ وجوهَ الحسن وأسبابَهُ، وطُرُقَهُ وأَبْوابَهُ: من تعديل للنّظم وسلامته وحسنه وبهجته، وحسن موقعه في السمع، وسهولته على اللسان، ووقوعه في النَّفْسِ موقعَ القبول، وتصوّره وتصوّر المشاهد)[1].

ثم لا يلبث أن يفزع إلى الأثر الوجداني الذي أناطه بقوّة في الكلام مبهمة ليستعمل مفردة (التمكين) صريحةً؛ إذ يقول: (وإذ علا الكلام في نفسه، كان له من الوقع في القلوب، والتمكُّن في النفوس، ما يُذْهِلُ ويُبْهِج، ويُقْلِقُ ويُؤْنِس)[2]، وما علوّ الكلام في نفسه وما التمكُّن والوقع في القلوب، إلاّ إبهامات لا سبيل إلى ردّها إلى أمرٍ بيّن غير أثرٍ وجداني يجده المرء في نفسه يجعله يذعن لهذا الخطاب.

وكان لهذه القوّة المبهمة في الكلام، وأثرها في التلقّي نصيب مما بسطه إمامان جليلان

(1) إعجاز القرآن، محمّد بن الطيّب الباقلاني، (تح: سيّد صقر)، 419.

(2) إعجاز القرآن، 419.

من أئمة النقد هما عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجنّي؛ أما الجرجاني فقد كان علوّ بعض الكلام – عنده – يرتدّ إلى ذاته وجوهره، وما هذا العلوّ إلاّ علوٌّ لا حيلة في تفسيره وردّه إلى أمرٍ بيّن، وإذا كان تفسير علوّه مبهماً، فإنّ أثره بالضرورة سيكون مبهماً، يقول الجرجانيّ: (إنّ من الكلام ما هو شريفٌ في جوهره، كالذهب الإبريز، الذي تختلف عليه الصّور، وتتعاقب عليه الصناعات، وجلّ المعوّل في شرفه على ذاته)[1].

وأمّا القرطاجنّي (–684هـ) فله أيضاً عبارة جامعة، يجمل فيها (التمكين) بأسسه، على أنّه قوّة ضاغطة على المتلقي، عند قوله في شأن الشّعر: (الشعر كلامٌ موزون مقفّى، من شأنه أن يحبّب إلى النّفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرّه لها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمّن من حسن تخييل له، ومحاكاةٍ مستقلّة بنفسها أو متصوّرة بحسن هيئةِ تأليف الكلام، أو قوّة صدقه، أو قوّة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكلّ ذلك يتأكّد بما يقترن به من إغراب، فإنّ الاستغراب والتعجّب حركة للنّفس، إذا اقترنت بحركتها الخياليّة، قوي انفعالها وتأثّرها)[2]، وهذا القول يذكّر بكلام الجاحظ ذي الشقّين الفنّيّ والوجدانيّ، ويلمح من كلامه أنّ الشّعر مرتبط بوظيفةٍ هي التحبيب إلى النّفس؛ أي الإيقاع في غالب ظنّها أن ما يلقى إليها من معانٍ مُتَضَمَّنة في السياق معانٍ محبّبة، أو النُّفْرةُ من هذه المعاني عند الإيقاع في ظنّها أن هذه المعاني معانٍ ينبغي تجنّبها والهرب منها، والطريق إما وجدانيّ من خلال التأثير من طريق حُسْنِ التخييل، أو فنّي من طريق المحاكاة المستقلّة، فإذا كان المبدع يمتلك ناصية الكلام، فإنه يجمل هذه الأبعاد في نصّه بأنْ يعجّب النّفس بكلام له صدقه وشهرته، وهو من ثمّ يجمع التأثير من أقطابه ويضمن استجابة المتلقّي.

ويبدو أساسٌ آخر ربط النّقاد التمكين والاستجابة بحباله، ذلك هو أساسٌ إفهاميٌّ عقليّ، يعلو به الكلام بما يتضمّنه من معارف جليلة، ومدى إتاحة هذه المعارف للفهم، ويبدو هذا

---

(1) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجانيّ، (تح: محمود شاكر)، 26.

(2) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، (تح: محمد الحبيب بن الخوجة)، 71.

عند الباقلّاني الذي يصف القرآن الكريم بقوله: (تجدُ فيه الحِكمَة وفَصْلَ الخِطاب، مجلوّةً عليك في منظرٍ بهيج، ونَظْم أنيق ومِعْرَضٍ رشيق، غير معتاصٍ على الأسماع، ولا مُتَلَوٍّ على الأَفْهام..، يسري في القَلْبِ كما يَسْري السُّرور، ويمرّ إلى مواقِعِه كما يمرّ السّهم)[1].

ويبدو هذا الأساس – أيضاً – في أثناء كلام الجرجانيّ عند إشارته إلى فضيلة التّمثيل قائلاً: (وإذا ثبتَ أن المعاني المُمَثَّلة تكون على هذينِ الضَّربين، فإنّ فائدةُ التَّمثيل وسبَبَ الأُنْسِ في الضَّربِ الأوّل بيّنٌ لائحٌ، لأنه يفيدُ فيه الصِّحَّة وينفي الرَّيْبَ والشَّكّ، ويُؤَمِّنُ صاحبَهُ من تكذيبِ المخالِفِ، وتَهَجُّم المُنْكِرِ)[2].

فإذا عُلِمَ أن السياق هو سياق بيان تأثير التمثيل، وما يمنحه للكلام من تمكُّن، فإنّ الصحة وانتفاء الرَّيب، والشكّ في الكلام، تغدو عناصر تمثّل رتبة للكلام في نفس متلقيه، وهي سويّة من سويّات تمكّن المعنى عنده.

ثمّ يأتي الأساس الفنّي؛ وهو أكثر الأسس سعة وتشعّباً لارتباطه بمرحلةِ التّحليل والتّعليل؛ أي بالتقانات والأساليب التي يرصدها المحلّل في النصّ الأدبي التي تمنحه علوّاً وتمكُّناً.

تلك الأساليب هي التي كسر النّقد العربيّ والبلاغة العربيّة جلّ مباحِثهما على تعدادها وضبطها، وتأتي أهمّية هذا الأساس من أنّه يمكن أن يشتمل على الأساسين الأوّلين – جملةً – ذلك لأنّه تعليل تكتمل به الدائرة، وتفسّر به قوّة الكلام صولته، فإذا كان الأثر الوجدانيّ انطباعاً فإنّ هذا البعد تفسير لهذا الانطباع يخرج الحكم من دائرة الإبهام إلى دائرة التعليل. والمهمّ هنا هو الإشارة إلى بعض عبارات النقّاد التي مرّ في أثنائها مصطلح (التمكين) صريحاً أو مُلمّحاً به.

فالجرجاني مثلاً – وهو أهمُّ من عالج هذه القضيّة في تاريخ النَّقد العربي – عندما بسط الكلام في عنصر التمثيل وتأثيره يقول: (وإن أردتَ أن تعرِفَ ذلك – أي فضيلة التّمثيل

---

(1) إعجاز القرآن، الباقلاني، 457.

(2) أسرار البلاغة، الجرجاني، 125.

- فانظر إلى نحو قول البحتري:

دانٍ على أَيْـدِي العُفَـاةِ وشاسعٌ ... عـن كـلِّ نِـدٍّ في الـنَّـدى وضَـرِيْـبِ

كـالبَـدْرِ أَفْـرَطَ في العُـلُـوِّ وضَـوْءُه ... لِلْعُصْبَةِ الـسَّـارينَ جِـدُّ قَـرِيْـبِ[1]

وفكّـر فـي حالِكَ وحـالِ المعنـى مَعَكَ، وأنـتَ في البيـت الأوّل، ولم تَنْتَه إلى الثّاني ولـم تَتَدَبَّر نُصْرَتَـه إيّاه، ثـم قِسْهمـا على الحَالِ وقد وقفتَ عليه وتَأَمَّلْتَ طرفيه فإنَّكَ تعلمُ بُعْدَ مَا بين حَالَيك، وشِدَّةَ تَفَاوُتِهِما في تَمَكُّن المعنى لَدَيك، وتَحَبُّبِه إليك، ونُبْلِه في نفسك)[2].

فالمعنى وُصف بالتمكّن صراحة، ومن الملاحظ أنّ هذا التمكُّن جاء من طريق فنّي؛ أي إن أثر النّص البالغ معلّل باستعمال محسّنٍ في النص اقتضاه، وقد يصف الجرجاني هذا الأثر بـ(الخِلاَبَة)، إذ يقول في أثر الاستعارة المصيبة: (فترى لها لُطْفاً وخِلاَبَةً وحُسْناً ليس الفضل فيها بقليل)[3].

وكذا الحال في وصفه ذِكْرَ (إنّ) في الكلام، وهو أَثَرٌ أسلوبيّ فنّيّ اقتضى التمكُّن، يقول: (وكذلك ليس بخفيّ أنّك لو عمدت إلى قوله:

إنَّ أَمْـــــراً فـــادِحـــاً ... عَـــنْ جَـوَابِـي شَـغَـلَـكْ[4]

فأسقطت منه (إنّ)، لَعَدِمْتَ منه الحُسْنَ والطّلاوة، والتَّمَكُّنَ الذي أَنْتَ وَاجِدُه الآن، ووَجَدْتَ ضَعْفاً وفُتُوراً)[5].

---

(1) البيتان في ديوانه، (تح: الصيرفي): 1/248، 249، ورواية البيت الأوّل هناك: «ندٍّ في العُلا»، والعفاة: طلّاب المعروف، مفردها: عافي، والضَّريب: من ضَرِب: المُغالِبُ والمُباري، أو هو: المِثْل.

(2) أسرار البلاغة، الجرجاني: 116.

(3) دلائل الإعجاز، الجرجاني، 79.

(4) البيت منسوبٌ إلى «امرأة» في: شرح ديوان الحماسة، التبريزي (تح: عبد الحميد): 2/271، وفي طرّة المحقِّق: «يقال إنها أمّ تأبّط شرّاً، ويقال إنّها أمّ السُّليك بن السّلكة»، والفادح من الأمور: الثّقيل الصّعب.

(5) دلائل الإعجاز، الجرجاني: 321.

ويبدو الأساس الفنّي الذي يتمثّل في تحسين الكلام والتفنّن في صوغه بغية التأثير صريحاً في قوله: (إنّ العُقَلاء إلى هذا قَصَدُوا حين قالوا: إنّه يَصِحُّ أن يُعَبَّر عن المعنى الوَاحِدِ بلفظين، ثُمَّ يكونُ أحدُهُما فصيحاً والآخرُ غَيْرَ فَصِيح، كأَنَّهم قالوا: إنَّه يَصِحُّ أن تكونَ هاهُنا عبارتَان أصلُ المعنى فيهما واحدٌ، ثم يكونُ لإحداهُما في تحسينِ ذلك المَعْنَى وتَزْيينِه، وإحداثِ خصوصيَّةٍ فيه، تأثيرٌ لا يكون للأخرى)[1].

ولم يكن المتلقّي غائباً عن دراسة النقّاد، إذ هو المآل الذي يمضي إليه النّص، وإدراك النقّاد أن الحقل الذي يتكلّمون فيه هو حقل الأدب، جعلهم يتطلّبون متلقياً مخصوصاً؛ إذ إن التوجّه إلى متلقٍ مألوفٍ من دهماء النّاس، يسقط أدبيّة الأدب، ويسلب من النصوص تألُّقها وتميّزها، ولذا فقد تطلّب النقّاد دائماً متلقّياً ذا ذوق ودربة، ففي فصل (مواقع الكلام) الذي خصصه القاضي الجرجاني (–366هـ) للحديث عن التلقّي يُشير إلى تفاوت الاستحسان أو الاستهجان، معلّقاً ذلك على دُرْبة المتلّقي وقدرته، يقول: (وهذا أمرٌ تُسْتَخْبَرُ به النُّفوسُ المهذَّبة، وتُسْتَشْهَدُ عليه الأذهانُ المثقَّفَة)[2].

فالمطلوب هنا نفوس مهذّبة وأذهان مثقفة؛ أي متلقّ فائقٌ، ولا يلبث الجرجاني أن يبيّن هذا المتلقّي، والشّرائط التي تصبح بها النّفوس مهذّبةً فيقول: (ومِلاَكُ هذا كلّه وتمامُه والجامِعُ له، والزِّمامُ عليه صحَّةُ الطَّبع، وإدمان الرِّياضة، فإنهما أمران ما اجتمعا في شَخْصٍ فقصَّرا في إيصالِ صاحِبهما إلى غايته، ورضيا له بِدونِ نِهَايَته)[3].

وفي هذا يقول عبد القاهر الجرجانيّ: (واعلم أنّه لا يُصَادِفُ القولُ في هذا البابِ موقِعًا من السَّامع، ولا يجد لديه قَبُولاً حتى يكونَ من أهلِ الذَّوقِ والمعرفة، وحتّى يكونَ ممن تحدِّثُه نفسُه بأن لما يُوْمَئُ إليه من الحُسْنَ واللَّطافةِ أصلاً، وحتى يَخْتَلِفَ الحالُ عليه عند

(1) دلائل الإعجاز: 423.

(2) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي البجاوي)، 412.

(3) الوساطة بيد المتنبي وخصومه: 412.

تأمّلِ الكلامِ فيجدُ الأريحيّة تارةً، ويَعْرَى منها أخرى، وحتى إذا عَجَّبْتَهُ عَجِبْ، وإذا نَبَّهْتَه لموضِعِ المزيِّة انْتَبَه)[1].

فإذا كان للكلام مراتب أعلاها ما جمع وجوه الحسن وأبوابه، مؤيّداً بقوّة مبهمة يمنحها الله، فإن للتمكين من جهة المتلقين مراتب أيضاً، تجمعهما مرتبتان كبيرتان هما المرتبتان التي أشار إليهما الجاحظ في نصّه السالف وهما: (أن لا يذهل عن الفهم معه عقول الجهلة) في الحدّ الأدنى، صعوداً إلى (رتبة التعظيم في صدور الجبابرة).

ومما سبق ذكره تُستبان مجموعة من الملاحظات:

1 – إن غياب مفردة (التّمكين) من بعض النّصوص لا يعني غياب مدلولها، بل هذا المدلول كان واضحاً بين النصّ والمتلقّي والتلقّي، فأمّا النّص فالأوصاف كثيرةٌ منها: (قوّة الحال)، و(إبانةُ الخطر)، (إلباس الجلالة)، (تَغْشِيَةُ الحكمة)، و(أعلى منازِلِ البيان)، و(أبلغ) و(أَوْكَدُ في النّفس) (جمعُ وجوهِ الحسن) و(حسنُ الموقعِ في السَّمع) و(الحكمة) و(فَصْلُ الخطاب) و(عدم التلوّي على الأفهام) و(تمكّن اللّفظ من موقعه) و(تمكُّنُ المعنى في النَّفس) وكلها أحكام تشتمل على النصّ وتتوجّه إليه.

وأما المتلقّي: فوصف بقولهم (البصيرةُ النّافذة) و(المعرفة الأبلغ) و(النُّفوسُ المهذّبة) و(إدمان الرّياضة) و(الأذهانُ المثقّفة) و(عقول الجهلة).

وأما مجمل عمليّة التّلقّي: فوصفت بقولهم (الزّيادةُ في التصوّر للمعنى المقصود) و(الكِبَرُ في نفس المخاطب وعِظَمُ الموقع عنده)، (وأُنْسُ الأسماع والقلوب) و(الهيبة والظُّهور عند من لا يفهم) و(التّوكيد عند من يفهم) و(تشوّف النفوس للاستماع) و(التخلّص إلى حبّات القلوب).

---

(1) أسرار البلاغة، الجرجاني، 291.

2 – إن التّمكين على هذا – يتصل اتصالاً مباشراً بالمعنى من جهات ثلاثٍ هي الإنتاج والتمثّل والتلقّي.

3 – إنه صار في المستطاع إيجاز تعريف مبدئي لاصطلاح التمكين بحسب مُراد البحث وهو: (ترسيخ المعنى في ذهن المتلقّي باستخدام أساليب يقصد منها أن تؤثّر فيه)..

فالتّمكين غاية يسعى إليها صاحب الكلام، فيترجم إرادته أساليبَ وتقاناتٍ في بينة كلامه، يرى فيها قدرةً على التأثير في المتلقّي، وضماناً لتوجيه استجابته.

وهذا البحث محاولةٌ تُعنى بإيضاح هذه الأساليب، ورصدِ تلك التقانات الكامنة في سياق النّص الأدبيّ، وفي سياق عمليّة التواصل، من حيث أنها تجلّيات لإرادة التمكين، وإيضاحها.

ولعلّ دراسة التمكين في القرآن الكريم – وفق هذا الاصطلاح – تَتَّخذ سمة خاصّة جداً، وذلك لمجموعة من العوامل؛ أهمّها اثنان:

الأول: ارتباط النّص القرآنيّ الكريم بغايات دينيّة وأخلاقيّة في المقام الأوّل، فالقرآن الكريم لم يخرج على تلك النزعة التي حدّدها الدرس البلاغي تفضُّلاً من مبدعه جلّ وعلا ورحمةً بالأمّة منه، وهي ارتباط الخطاب بوظيفةٍ يؤديها وغايةٍ تُرتجى منه، بل إنه عمل على تقوية تلك النّزعة ودعمها؛ إذ هو كتابُ هدايةٍ إلى عقيدة التّوحيد التي تضمن للإنسان الفوز والفلاح في الدّنيا والآخرة، وكتاب وتشريعٍ وأحكامٍ تُنظّم علاقة الإنسان بربّه وبأخيه الإنسان، اصطفى الله نبيّنا محمداً ﷺ، وشرّفه بدعوة الناس إلى تلك العقيدة، وتبليغهم تلك الأحكام، ودعوتهم إلى الأخذ بها؛ قال عزّ من قائل: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾[1]،

---

(1) إبراهيم: 1.

وقال: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾[1].

وأمّا الثاني: فهو أنّ دارسَ القرآن الكريم من هذه الوجهة؛ يدرس فيه نصّاً يحمل بين ثناياه خصائص الفنّ القوليّ العربيّ عامّةً؛ فالقرآن الكريم جارٍ على أساليب كلام العرب؛ مُيَسَّرٌ فهمه لمن له دربةٌ في هذا اللّسان، وقد قال تعالى: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا ﴿٩٧﴾ ﴾[2]، وقال: ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ﴾[3]، وهو في نفسه متميّز من هذا الفنّ بنسقٍ لغويّ وفنّي مخصوص هو وجه إعجازه الأذكر عند العلماء؛ أي إنّه ينفرد في أثناء ما جاء عن العرب بنسق لا يستطيعُ أحدٌ أن يأتي بمثله، فهو آيةٌ دالّةٌ على صدق النبيّ الذي أوحي إليه، ولما كان التميّز يعرف بأثره الباقي – وقد ثبت –؛ فإنّ هذا يقود إلى القول: إنّ هذا النّص بأساليبه وأدواته المعهودة عند العرب، تجاوز المستويات التي عرفوها من التأثير، مما أهّله ليكون دائماً منطلقاً للنُّقاد (من وجهة حمله خصائص لغة العرب ومعهود أساليبهم)، وغايةً لهم (من جهة تجاوزه لما أَلِفُوه من التأثير والفاعليّة).

ولعلّ أوّل ما ينبغي التنبُّه له أنّ المتتبّع لمراحل نمو هذه الفكرة، وتطوُّرِها يجد نفسه لزاماً أمام فريقين من الدّارسين يمثّل الفريقَ الأوّل دارسو الإعجاز القرآني، ويمثّل الفريق الثاني دارسو ما أصبح يسمّى (نظريّة المعنى)، ولم يكن الربط بين هذين الفريقين نابعاً إلاّ من خلال ما يجده المرء من أنّ دراسات الإعجاز القرآنيّ كانت من أكثر المصادر أهميّة للدرس البلاغي، فقد نشأت معظم مباحث الدَّرس البلاغيّ في ظلّ تلك الدراسات التي شقّق القول فيها الجاحظ والواسطيّ والرّمّانيّ وأضرابهم من النقّاد الأوائل[4].

---

(1) المائدة: 67.

(2) مريم: 97.

(3) فصلت: 3.

(4) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرُّمّاني والخَطّابيَ والجرجانيّ، (تح: محمّد خلف الله، ومحمد زغلول سلام)، ينظر في مقدّمة التحقيق: ص/5 فما بعدها.

وقد درج علماء الأمّة فيما كتبو على أن إعجاز القرآن الكريم، مُستفاد من وجوه كثيرة، وهذا يكاد يكون محلّ اتفاق، إلاّ أنهم اختلفوا في تعداد هذه الوجوه، فاقتصر بعضهم على اختزالها في وجه واحد، جرّد البيان القرآني في أيّ فضيلة، وهو ما سمّي بـ(الصَّرفة) التي نُسب القول بها إلى العلماء الذين بسط الاعتزال عباءته عليهم[1].

وكان من العلماء من توسّط فعدّد بعض الوجوه، وضبطها، كالرّمّاني (–386هـ) والخطّابي (–388هـ) في رسالتيهما حول إعجاز القرآن[2]، وجاوز بعض العلماء هذا الحدّ فعدّد العشرات من الوجوه، شأنَ السيوطي (–911هـ) في (معترك الأقران)[3].

ولعلّ الخلاف في عدد أوجه إعجاز القرآن ناشئ من اختلاف العلماء في تحديد مفهوم الإعجاز والتعجيب، فالإعجاز ما يكون أمراً عامّاً موجوداً في كل جزء من أجزاء القرآن الكريم، وأمّا التعجيب فهو في مفهومه مثل الإعجاز لكنه يَقْصُر عنه في أنه لا يشتمل من جهة دلالته على القرآن الكريم كلّه، فالذي عدّه إعجازاً تجاوز في التّعداد إلى عشرات الوجوه. يقول الخطّابي: (وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما تضمّنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزّمان..، ولا يُشَكّ في أنّ هذا وما أشبهه من الأخبار نوع من أنواع إعجازه، ولكنّه ليس بالأمرِ العامّ الموجود في كلّ سورة من سور القرآن، وقد جعل الله صفة كلّ سورة أن تكون معجزة بنفسها..، فقال: ﴿ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ ﴾[4]، من غير تعيين، فدل على أنّ المعنى غير ما ذهبوا إليه)[5]..

---

(1) ينظر تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرّافعي، 145/2، والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، د. وليد قصّاب: 315 فما بعدها، والصَّرفة والإنباء بالغيب، د. حسين نصّار: 6 فما بعدها، والبلاغة عند المعتزلة، د. هيثم غرّة «أطروحة دكتوراه جامعة دمشق»: 125 فما بعدها.

(2) في أثناء ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.

(3) معترك الأقران في إعجاز القرآن، أبو بكر السّيوطي، (تح: محمد البجاوي)، وصل بها إلى بضع وثلاثين وجهاً.

(4) البقرة: 23.

(5) كتاب بيان إعجاز القرآن، الخطّابيّ، (في أثناء ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، 21، وينظر: من بلاغة القرآن، د. أحمد بدوي: 50

ومهما يكن من أمر، فقد كان مما انتهى إليه العلماء فرع من فروع بعض أوجه إعجاز القرآن الكريم، ذلك هو تأثير القرآن الكريم في الأفئدة، وسلطانه على النفوس، وكان للعلماء في شرح هذا التّأثير سبيلان: أولهما الاحتكام إلى ذائقتهم الفرديّة التي صقلتها الدُّربة، والرّياضة، ومعاناة النّصوص العالية، وثانيهما: كان من خلال دراسة الوجه البيانيّ للإعجاز القرآنيّ، ووجه ارتباطه مع هذا التأثير، فكان لزاماً دراسة البنى التي قصدها القرآن الكريم في توصيل المعنى، ومن هنا كان هذا الذي يتميّز به القرآن الكريم عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة يحظى بعناية فائقة من الدّارسين، فالوجه الإعجازيُّ للبيان القرآنيّ الكريم يتجلّى في قدرة النّظم (بوصفه أسلوباً رائع التأليف مضمّناً أصح المعاني)[1] على التّأثير في النّفوس وتمكين المعنى فيها، وذلك أيضاً هو الذي يبيّن ذلك الرابط الدقيق في دراسات النقد الأدبي، بين إعجاز القرآن الكريم عامّة، ووجه إعجازه البيانيّ خاصّة، ثم إعجازه التأثيريّ وتمكينه في أخصّ الخصوص.

من كلّ ما سبق تُسْتَبان أمور هي من الأهمية بمكان:

أمّا أوَّلها: فهو أنّ البحث لا يزعم أنه ابتدع هذه الفكرة بلا سابقة ولا تمهيد، فالتّمكين في ضمن هذا السّياق، من الأفكار التي نبّه عليها النقّاد القدماء، فهو من الأفكار التي استقرّ مدلولها في الأذهان، ولم يستقرَّ لها في السّطور عنوان جامع.

وأمّا الثّاني: فهو أن العرض الوجيز الذي قدّمه البحث لمفردة التّمكين في سياقاتها المختلفة، ليس إسقاطاً لهذه الاصطلاحات، واستبدالها من كتب النقد والبلاغة، فالألفاظ التي تستقر في الوضع استقراراً مستفيضاً لا يمكن انتزاعها أو تغييرها، بل إنّ العمل هنا هو أخذٌ لهذه الاصطلاحات ثم توسيع دلالاتها في ضوء ما يتيحه مجاز اللُّغة من معانٍ وظلال، ليصبح المصطلح

---

(1) ثلاث رسائل، «الخطّابي».

في دلالته مشتملاً على أكثر من محضِ تعليل ظاهرةٍ بنيويّة جزئيّة، فيكون (التمكين) في أثناء الأنساق التي ذُكرت جزءاً من عمليّة أوسع وأشمل تنتظم الفن القوليَّ عامة، والقرآن الكريم خاصّة.

وأما الثّالث: فهو تحديد تخوم هذا الاصطلاح، فقد يقع في الذّهن – بادي الرأي – أنّ المقصود بالتّمكين هو ذلك الأثر الوجدانيّ يجده المرء عند سماع النّظم الكريم أو قراءته، والأمر ليس كذلك، فالأثر الوجدانيّ إنما هو بعدٌ من أبعاد الاصطلاح يَرفد أبعاداً أخرى معرفيّة وفنيّة وجماليّة، وهي مرتبطة ارتباط الأشياء التي بعضها من بعض، فالتمكين هو المحطّة الأخيرة للمعنى انطلاقاً من نفس صاحبه ومروراً بالنسق التعبيري.

وبغية الوصول إلى نتائج مرضيّة فإن البحث سيفصّل هذه الأبعاد وما يتّصل بها مفصولةً كلاً على حدة، وكلّ ذلك في ضوء النصوص النقدية القديمة، التي سيتخذها البحث متَّكأً له في كشف هذه الأبعاد، وفي حدود النصّ القرآني الكريم – موضوعِ هذه الدّراسة – وكلّ ذلك بمؤازرة معطيات نظريّة التلقّي الحديثة التي سيستعين بها البحث في فهم نصوص القدماء وتطبيقها.

الباب الأول

الأسس النّظريّة للتَّمكين

في النّص القرآنيّ

الفصل الأول

الأساس الوجداني للتمكين

في النص القرآني

لعلّ مناط أدبيّة الأدب هو تأثير النّص في متلقّيه، لذا كان التّأثير هو الذي يمنح النصّ قيمته، فخلود النصّ الأدبي إنما هو خلوده في نفوس متلقيه، وإذا كان للنصّ مواضعاته وتقاناته، فإنّ للمتلقّي أيضاً مواضعاته وطرائقُه في تناول النص، واتخاذ موقف سلبيّ أو إيجابيّ أو حياديّ منه على أقلّ تقدير.

ولعلّ أوّل ما يوجّه تلك المواضعات عند المتلقّي نحو الاستجابة هو مدى الأثر الوجدانيّ[1] للنصّ عند لقائه بالمتلقي بداهةً، ذلك الذي يخلق استعداداً نفسيّاً عنده، ودافعاً إلى النّظر في مضمون هذا النّص وتحليل مفرداته، وكلما كان هذا الاستعداد النّفسيّ أحكم كان النّصّ أكثر قبولاً، والعكس صحيح؛ أي إن قلّ هذا الاستعداد أو ضعف قلّ التّأثير وانعدمت الاستجابة.

والمتتبّع لعبارات النقّاد المتّصلة بالأثر الوجداني يجد أنّ دراسة هذا العامل تتجه اتجاهين يمكن الفصل بينهما حتّى على صعيد الناقد الواحد:

فأما الاتجاه الأوّل فهو التَّدليل على تأثيرٍ وجدانيّ مبهم لا يمكن تعليله بما هو أثر، إذ هو مرتبط بقوّة تكون في الكلام مع غضّ النظر عن مضمونه الفكريّ أو الفنيّ أو قائل هذا النّص، وعليه مدار الكلام في هذا الموضع.

وأما الاتجاه الثاني فينحو نحو التّعليل، فهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنّص الأدبيّ وقيم الأساليب الفنّية فيه، إذ لا يمكن الإشارة إليه إلاّ مشفوعاً بالكلام على أسبابه المستكنّة في النص الأدبي...

(1) ينتبه على أن المقصود بالأثر الوجداني ليس ما يتبادر للأذهان من أنه الخشوع والحزن الذي يلقاه قارئ القرآن الكريم أحياناً، بل إنه أوسع من ذلك، فالمقصود كل أثر نفسيّ يمكن أن ينشأ عند المتلقي عند لقائه بالنص، فالحزن والخشوع أثر، والفرح والسرور أثر، والخوف أيضاً أثر، وكل ما أشبه ذلك يمكن عدّه أثراً وجدانياً.

المبحث الأوّل

علاقة التّلازم بين الأثر الوجدانيّ وبين مفهومَيْ (البلاغة) و(الإعجاز)

دلّل معظم النقّاد على أثرٍ مبهم يهجم على قارئ النّصوص العالية أو سامعها – ولا سيّما إذا كان اللقاء أوّل لقاءٍ بينهما –، فوصفوا ذلك الأثر الوجدانيّ انطلاقاً من تلقيهم الذاتي للنصوص الأدبيّة عموماً والقرآن الكريم على وجه التحديد. وقد تجلى هذا في سياق تصوّرهم للبلاغة ووظائفها، فالبلاغة كانت مقرونة بإنجاز غاية عمليّة هي الاستمالة والتّمكين، فكان من ثمّ ذلك الأثر الوجداني من أهم وظائف البلاغة وآثارها.

وكان هذا الأثر محلّ درس عند الباحثين في الإعجاز القرآني، وقد سبق الإلماع إلى ما انتهى إليه علماء الإعجاز من وجه إعجاز القرآن الكريم التّأثيريّ، وتلك الهيبة التي تعتري قارئه وسامعه عند قراءته أو تلاوته، وكان لهم إلى ذلك الذي قالوه سبيلان – كما أشار الجرجانيّ في رسالته الشافية[1] – هما: الذائقة الأدبيّة التي تميّزوا بها؛ وسبيل آخر هو ما وجدوه من المظاهر التي تجلّى فيها ذلك الأثر من خلال رواياتٍ رُويت عن النفر الذين سمعوا القرآن من فصحاء العرب، ومعايني التّنزيل، فآمن منهم من آمن استجابةً لهذا الأثر، وجحد منهم من جحد بعد أن وجد هذا الأثر في نفسه، من مثل الروايات التي تروى عن إسلام عمر بن الخطّاب رضي الله عنه[2]، وتولّي الوليد بن المغيرة[3]، وكيف كان لخلابة القرآن الكريم ذلك الأثر الحاسم في الإسراع إلى الإسلام أو الإسراع إلى التولّي

---

(1) الرسالة الشافية في الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (تح: محمود شاكر)، (ملحق بكتاب دلائل الإعجاز): 581 فما بعدها.

(2) ينظر خبر إسلام عمر رضي الله عنه في: السّنن الكُبرى للبيهقي، (باب: نهي المحدث عن مسّ المصحف): 58/1، ودلائل النبوّة للبيهقي، (تح: د. قلعجي)، (باب: ذكر إسلام عمر بن الخطّاب): 215/2 فما بعدها، والمستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري، (كتاب: معرفة الصحابة؛ ذكر فاطمة بنت الخطّاب): 59/4.

(3) ينظر خبره في: سيرة ابن هشام، (تح: السقّا وصاحبيه): 288/1 فما بعدها.

والجحود، ومن ذلك أيضاً ما يُرْوى عن بكاء بعض الصحابة لدى قراءتهم أو سماعهم لشيء من القرآن الكريم، فقد روي عن أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه أنه (رجلٌ إذا قرأ ما جاء به محمّد يرقّ ويبكي)[1].

وكان أوّل من نبّه على هذا الوجه – صراحةً – الإمام الخطّابي (–388هـ) فقد وجد في هذا وجهاً (ذهب عنه النّاس فلا يكاد يعرفه إلاّ الشاذُّ من آحادهم، وذلك صنيعه في القلوب وتأثيره في النُّفوس، فإنكَ لا تسمعُ كلاماً غيرَ القرآنِ منظوماً ولا منثوراً إذا قَرَعَ السَّمْع خلص له إلى القلب من اللّذّة والحلاوة في حال، ومن الرّوعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه تَسْتَبْشِر به النّفوس وتُشْرَح له الصّدور)[2].

ولم يكن تعبير الخطّابيّ الصّريحُ هذا إلاّ ثمرة سياق امتدّ منذ الجاحظ أبي عثمان عمرو ابن بحر (–225هـ) الذي شقَّق هو وعصريّوه من النقّاد القول في أثر النّصوص الأدبيّة وتحديد قيمتها وجودتها، وكذا القولَ في إعجاز القرآن الكريم، حتى عهد الخطّابيّ، فكان هذا الأثر المبهم ثمرة إبهام أكبر يكتنف لفظ (البلاغة) التي كان التّأثير الوجدانيّ أهمّ لوازمها.

وبالنّظر فيما كتبه الجاحظ يُلمح قولٌ له يَصِفُ فيه ما يجده المرء في نفسه عند سماع شيء من الكلام البليغ وتذوّقه، يقول أبو عثمان: (وأحسن الكلام ما كانَ قليلُه يغنيكَ عن كثيره..، وكان الله عزّ وجلّ قد ألبسه من الجلالة..، ومتى فُصِلَت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد، ما لا يمنع من تعظيمها في صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة)[3].

ويلفت النّظر هنا ما أشار إليه الجاحظ من الأثر الذي يتركه الكلام الذي يصحبه التّوفيق والتّأييدُ الربّاني، وذلك صنيعه في القلوب صنيع الغيث، وتعظيمه في الصدور، وهو كلامٌ

(1) سيرة ابن هشام، 13/2.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، بيان إعجاز القرآن، الخطّابي، 64.

(3) البيان والتبيين، الجاحظ، (تح: عبد السلام هارون)، 83/1.

بعدُ ممتدح ومتمكّن.

وعندما أراد الخطّابيّ إزالة الغموض الذي يعتور لفظ البلاغة التي ردّ العلماء إعجاز القرآن الكريم إليها، رجع إلى ذلك الإبهام فحاول تبيانه انطلاقاً من وجدانه، ليرتقي بفكرة قارب فيها فكرة النّظم التي استوت عند عبد القاهر الجرجاني، فوجد فيها الخطّابيّ الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تؤثّر في البنية الفنيّة للنصّ الأدبيّ فتجعل له ذلك التأثير الوجدانيّ المحيّر الذي وجده في البيان القرآنيّ الكريم. ومن ثمّ كان الإعجاز القرآنيّ في بلاغته العالية التي حوت «أحسن نظوم التأليف مضمّنة أصح المعاني»[1] ثم كان الرّابط الدّقيق أنهم كانوا يجدون لهذه البلاغة العالية (وقعاً في القلوب وقرعاً في النّفوس يريبهم ويحيرهم)[2].

ولعلّ هذا يبدو على نحوٍ أجلى عند الخطّابيّ في مفتتح رسالته، إذ يقول بعد أن أشار إلى كثرة الأقوال في إعجاز القرآن: (وزعم آخرون أنّ إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من علماء أهل النّظر، وفي كيفيتها يعرض لهم الإشكال..، وقد وجدتُ عامّة أهل هذه المقالة قد جَرَوا في تسليم هذه الصّفة للقرآن على نوع من التَّقليد، وضربٍ من غلبة الظّن..، ولذلك صاروا إذا سُئِلوا عن تحديد هذه البلاغةِ الفائقةِ في وصفِها سائرَ البلاغات، وعن المعنى الذي يتميّز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده،.. وأحالوا على سائر أنواع الكلام الذي يقع فيه التَّفاضُل فتقع في نفوسِ العلماءِ به عند سماعِهِ معرفةُ ذلك،.. وقالوا: وقد يَخْفَى سَبَبُه عِنْدَ البَحْثِ، ويَظْهَرُ أثره في النّفس، حتى لا يلتبس على ذوي العِلْمِ والمعرفة)[3].

وهذا النصّ – على طوله – عظيم الأهميّة في هذا السّياق، إذ يشير إلى ذلك الإبهام الذي وقع فيه علماء القرنين الثاني والثالث عند تشقيقهم القول في لفظ إعجاز القرآن، ولازمه وهو لفظ البلاغة، فالأمر لا يعدو في منطلقه تلك الاستجابة لأثر القرآن الكريم

---

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الخطّابي، 24.

(2) ثلاث رسائل «الخطابي»: 25.

(3) ثلاث رسائل: 21، 22.

الذي يجده المرءُ في نفسه، فهو أمرٌ «يظهر أثره في النّفس ولا يمكن تصويره أو تحديده بأمر ظاهر»، وكان سرّ هذا الإبهام – كما ذكر محمود شاكر رحمه الله[1] – ذلك السحر الذي اكتنف لفظ البلاغة، وذلك الإبهام الذي رافق ولادته ونشأته، فما كان من الخطّابيّ إلاّ أن أشار إلى ذلك الإبهام ودلّل عليه، وعلى قلّة الحيلة في تفسيره..

ولم يكن الخطّابي بدعاً في هذا القول، بل إن هذا الرأي في التأثير الوجدانيّ المبهم للقرآن الكريم، الذي ردّ النّاس الأمرَ فيه إلى عوامل اتفقوا منها على عامل البلاغة، وربطوا قولهم به بحبالها، هذا الرأي كان مبسوطاً عند عصريِّه أبي الحسن بن عيسى الرّمّاني المعتزلي (–386هـ)، (وكان أسنّ من الخطّابيّ، وخليق به أن يكون في مرتبة شيوخه)[2]، فقد ذكر الرّمّاني في رسالته (نُكتٌ في إعجاز القرآن) وجوهاً لإعجاز القرآن، وخصّ من هذه الوجوه بلاغة القرآن الكريم، والمُهِمّ في هذا الموقف حديثه عن (حُسنِ البيان) الذي وجد فيه الرمّانيُّ أهم الجسور التي تربط الكلام بالتقبُّل والاستجابة؛ فـ(حسنُ البيانِ في الكلامِ على مَرَاتِب، فأعلاها مرتبةُ ما جَمَعَ أسبابَ الحُسنِ في العبارَةِ من تعديل النَّظم، حتى يَحْسُن في السَّمع، ويَسْهُلَ على اللِّسان، وتتقبّله النَّفس تقبُّل البَرَد)[3].

وفي العبارة الأخيرة من هذا المقبوس يكمن مدار الأمر، إذ إن الخِلاف الذي دار حول مفهوم البلاغة وتفسيرها، على أنّها أظهر وجوه الإعجاز القرآنيّ، ثم بيان حدودها ودرجاتها، رافقه اتفاق بيّنٌ على أثرها، وهو ذلك الذي يجده الإنسان في نفسه، فأثرُ حسن البيان – الذي هو فرع على البلاغة – أن تتقبّل النفس النصّ تقبُّل البرد، وهذا يعيد البحث إلى القول إنّ مردّ ذلك لم يكن إلاّ إلى الحضور الدائم لذلك التذوّق المتقارب لنظم القرآن الكريم وتأليفه، ولنظم الشعر والكلام البليغ عامّة، فكان لذلك الأثر سِحْرٌ يربط التذوّق بلفظ له في نفوسهم دلالة مغرية، فيطلقونه متوهِّمين أنّ معناه بيّن..

---

(1) مداخل إعجاز القرآن، أبو فهر محمود محمّد شاكر، 84 فما بعدها.

(2) مداخل إعجاز القرآن: ص 82.

(3) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، «الرّمّاني»: 98.

ولم يكن القاضي الباقلاّني (–403هـ)، ليخرج على صاحبيه، فقد ذهب في كتاب (إعجاز القرآن) هذا المذهب الذوقيّ الوجدانيّ، فكان يفزع إلى التذوّق كلما استعصى عليه أمر هذا الوجدان، ناعتاً ما يجده في نفسه من أثر القرآن في بديع وصفه ونظمه وروعة بيانه، ولا يَلْقى الباحث عنتاً في أن يجد ذلك الذي صرّح به الخطّابيّ والرّمّانيّ من الأثر الوجدانيّ العميق للقرآن الكريم، ومحاولة إبراز هذا الأثر وجهاً يستبان به إعجاز القرآن الكريم؛ إذ لم تكن المقارنة التي عقدها القاضي الباقلاّنيّ بين بعض آيات القرآن الكريم وشعر امرئ القيس إلاّ دراسةً معمّقةً في التلقي، منطلقها الأثر الذي يتركه الكلام البليغ في النفوس.

كما أنّ للباقلاّني فضلاً عن هذا وقفات كثيرة تشي بتأكيده على هذا الأثر، وأثره في تمكين النصّ القرآنيّ، ففي معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾[1] يقول أبو الطّيب: (فجعل سماعه إيّاه حجّة عليه بنفسه، فدّل هذا على أنّ فيهم من يكون سماعه إيّاه حجّة عليه)[2]. فالباقلاّني يتحدّث عن طبقة من المتلقين الذين يتأثرون سماع القرآن الكريم حجة عليهم وذلك للأثر الذي يكون للنّظم القرآني الكريم على السّامع المتذوّق، فتكون الاستجابة لهذا الأثر هي الحجّة عليه، فالقرآن الكريم عند الباقلاّنيّ أعلى منازل البيان، وذلك لما (جمع من وجوه الحُسْن، وأسبابه، وطرقه وأبوابه، من تعديلِ النّظم وسلامته، وسهولته على اللّسان).. ومن بعد هذا، ومن طريقه (وقوعه في النّفس موقع القبول، وتصوّره تصوّر المشاهد..، وإذا علا الكلام في نفسه، كان له من الوقعِ في القلوب، والتمكُّن في النّفوس ما يذهل ويبهج ويقلق ويؤنس)[3]، فالكلام مرهون دائماً بأثره الوجداني، وهذا الأثر الوجدانيّ كما هو واضح عند الباقلاّني مردّه إلى علوّ الكلام في

(1) التوبة: 6.

(2) إعجاز القرآن، الباقلاّني: 39.

(3) إعجاز القرآن، الباقلاني: ص 49.

نفسه، أي إنّ هناك قوّة وصولةً لهذا الكلام العالي تجد أثرها في النّفس الإنسانيّة عند لقائها به تمكُّناً وذهولاً.

.بمثل هذا الكلام الذي تُحَكَّم فيه حاسة التذوّق والوجدان يمضي الباقلاّني إلى عبارة جعلها خاتمة كتابه، ليقول مؤكّداً الأثر الوجداني وما له من حضورٍ بيّنٍ في تلقّي النّص القرآني الكريم: (وإذا تأمَّلْتَ ما هَدَيناكَ إليه، ووَقَفْنَاكَ عليه، فانظر هل تجدُ وقعَ هذا النّورِ في قلبك؟ واشتِمَالَه على لُبِّك؟ وسَرَيَانَه في حِسِّك؟ ونُفُوذَه في عُرُوقك؟ وامتلاءَكَ به يقيناً وإحاطةً؟ واهتداءَكَ به إيماناً وبصيرةً؟)[1] أي – وبكلمة واحدة – تمكُّنه في النفس من طريق ذلك الأثر الذي تحرّكه الذائقة النبيهة.

(1) إعجاز القرآن الباقلاني: ص 305.

المبحث الثاني

الأثر الوجداني في نقد النّصوص وبيان علوّها

تلقّف النّاس هذا الكلام عن الأثر المبهم للكلام البليغ في نفوس متلقيه – والذي كان أساسه عند دارسي الإعجاز القرآني – وطفقوا يردّدونه ويجعلون منه أساساً من الأسس التي تقاس بها النصوص، فها هو القاضي علي بن عبد العزيز الجرجانيّ (–366هـ)، عَصْرِيُّ الباقلاّنيّ، يتلقّف هذا الكلام ليعقد فصلاً في وساطته بين المتنبي وخصومه يسمّيه (مواقع الكلام) يخصّصه للبحث في الأثر الوجداني للكلام، وتفاوت هذا الأثر من متلقّ إلى آخر، ثم ما يكون له من أثرٍ في الإقبال على النّص أو الإعراض عنه، منبّهاً على إبهام هذا الأثر –بما هو أَثَر – وقلّة الحيلة في تفسيره، يقول القاضي الجرجانيّ: (وهذا أمرٌ تُستخبر به النفوس المهذّبة، وتُسْتَشْهَدُ عليه الأذهان المثقّفة..، وأنت قد ترى الصوّرة تستكمل شرائط الحسن..، ثم تجد أخرى دونها في انتظام المحاسن..، وهي أحظى بالحلاوة، وأَعْلَقُ بالنَّفس..، ثم لا تعلم إن قايستَ واعتبرت، وفكّرتَ ونظرت لهذه المزيّة سبباً، ولما خُصّت به مقتضياً، وكذلك الكلام)[1].

وفي السّياق نفسه تبدو عند ابن رشيق القيروانيّ (–456هـ) إشارةٌ مهمّة إلى ذلك الملحظ الوجدانيّ في القرآن الكريم في كتابه (العمدة)؛ إذ ردّ القيروانيّ نعت العرب للقرآن الكريم بأنّه شِعرٌ إلى تشابه الأثر الذي كانوا يجدونه عند إنشاد الشّعر أو تلاوة القرآن الكريم، يقول ابن رشيق: (ألا ترى العرب كيف نسبوا النبيّ إلى الشّعر لمّا غُلبوا، وتبيّن عجزهم، فقالوا: هو شاعر! لما في قلوبهم من هيبة الشّعر وفخامته، وأنّه يقع منه ما لا يُلحق)[2].

وهي إشارة موفّقة تدلّ على إدراكٍ عميق لأثر الملفوظ الأدبيّ وهيبته، وتومئ – فضلاً

---

(1) الوساطة: 412.

(2) العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، (تح: د. محمد قرقزان): 1/75.

عن هذا – إلى أنّ ثمّة عناصر أسلوبيّة مشتركة بين القرآن الكريم والشّعر تهجم على ذهن العربيّ الصّليب – مع الحفاظ على مباينة القرآن الكريم لما سواه –، وهذه العناصر المشتركة هي التي تحدث ذلك الأثر، وتلك الهزّة التي وجدوها عند سماعهم للمنظوم الكريم، فنعتوه بالشّعر.

وقد وجد الحديث عن هذه العناصر طريقه إلى قلم رجلٍ جاء في أواسط القرن الميلاديّ السّالف، هو صاحب (التّصوير الفنّي في القرآن الكريم)، ففي مبحث قيّم، جعله المؤلّف مهاداً لنظريته، وسمّاه (منبع السّحر في القرآن الكريم) يقول: (يجب أن نبحث عن «منبع السّحر في القرآن» قبل التّشريع المحكم، وقبل النّبوءة الغيبيّة، وقبل العلوم الكونيّة، وقبل أن يصبح القرآن الكريم وحدة مكتملة تشمل هذا كلّه)[1]، ثم لا يلبث أن يقول: (لا بدّ أنّ السّحر الذي عناه– يقصد ابن المغيرة في شهادته الشهيرة للقرآن الكريم– كان كامناً في مظهر آخر..، لا بدّ أنّه كامنٌ في صميم النّسق القرآنيّ ذاته، ثم ينتهي إلى جوهر القضيّة؛ إذ إنّ ذلك الذي يكمن في صميم النّسق القرآنيّ – على حدّ تعبيره – هو الجمال في العرض، والقوّة في الأداء، والإيقاع في العبارة، والإيحاء في الإشارة على نحوٍ فريد، هذه العناصر الخالدة التي تتجاوز الزمان والمكان، وتتخطى الأجيال في عزلة عن جميع الملابسات والأغراض)[2].

وصاحب التصوير الفنّي – وإن كانت في عبارته سعة غير خافية – يوشك أن يقدّم الحلّ الأوفق للمشكلة التي أحرجت الدّارسين، ويشرح ما ألمحوا إليه إلماحاً، ثم ذهبوا يلتمسون له ردّاً إلى أمرٍ بيّن، فكان ما ردّوه إليه مبهماً مثله أو أكثر، فلم يظفر أحدٌ منهم بما يشفي غليلاً في هذا إلا ما وجد عند قلّة منهم[3]، ذلك أنّهم لم يفصلوا تمام الفَصْل بين أثر

(1) التصوير الفنّي في القرآن الكريم، سيّد قطب: 15.

(2) ينظر التصوير الفني في القرآن الكريم، سيّد قطب، 20.

(3) يمكن أن يشار هنا إلى الخطّابيّ عامّةً، والزمخشريّ وعبد القاهر الجرجانيّ خاصّةً؛ إذ كانا – باعتراف صاحب الظّلال نفسه – على ضربة معول واحدة من النّبع.

الملفوظات البلاغيّة الخاصّ، الذي يمكن ردّه بعد الدّراسة والتّحليل إلى أمرٍ بيّن لا ينازع فيه، وبين الأثر الكلّيِّ الذي يتكوّن باجتماع آثار هذه الملفوظات وانتظامها في بنية كليّة متماسكة ويَدْهَم المتلقّي بديهةً فيسحره ويأسِره، وهذا ما يتفرّد به النّص القرآنيّ الكريم متميّزاً في تألُّقه عمّا سواه، فمردّ الأثر الوجدانيّ ينبغي أن يكون في أمرٍ عرفه العرب وخبروه، وعلاقته مع ذلك الأثر الذي يظهر في تحليلات البلاغيين أو المفسّرين لجزئيّات النص علاقة الكلّ مع الجزء، إنّه كامنٌ فيما وعته الأذن العربيّة المرهفة، والذّوق العربيّ الوقّاد، ويمكن أن يظهر لأيّ أذن مرهفة ولأي ذوق وقّاد من دون دراسة ولا تحليل، إنّه ذلك الأثر الذي يهجم على متلقّيه ويدفعه دفعاً إلى تملّي الصّورة الكليّة للنص، والإقرار برفعتها، وإعمال الفكر في مضامينها، وفضيلة الأستاذ قطب أنّه جاء بعبارة تضع هذا الأثر في موقعه الصّحيح الذي يعود بالنّص القرآنيّ الكريم إلى الذائقة الصافيّة في تلقّيه.

ولعلّ من تمام القولِ في هذا المبحث– والبحث يتوجّه نحو خدمة القرآن الكريم– العودة إلى القرآن الكريم نفسه، لإثبات هذه الحقيقة من خلال بعض الصّور التي وردت فيه لتأثيره في نفوس متلقّيه[1]، وأولى هذه الصور قول الحقّ تبارك وتعالى واصفاً أثر القرآن الكريم في نفوس الذين أوتوا العلم من قبله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِۚ﴾[3]، فتلك صور من التأثير الوجدانيّ لسماع القرآن الكريم، ذلك الأثر الذي يلمس الوجدان، ويحرّك المشاعر، يسمعه الذين تهيَّؤوا للإيمان فيسارعون إليه، ويسمَعُه الذين

(1) تنظر هذه الصّور مشروحةً في التصوير الفنّي في القرآن، 14 فما بعدها، والتعليقات منقولة عنه بتصرف.

(2) المائدة: 82 – 83.

(3) الزمر: 23.

يستكبرون فيقولون: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾﴾[1]، فيقرّون بالأثر الغلاّب من حيث لا يشعرون.

والصّفوة أنّ أولى مراحل قراءة النّص الأدبيّ – والقرآنيّ خاصّةً – وتمكينه، مرتبطةٌ بما لَهُ من أثرٍ وجدانيّ في متلقّيه عند لقائه به بديهةً، وقد لمس البحث حديثاً يكاد يكون مُجمَعاً عليه عند النّقاد عن هذا الأثر، ومما يُلحظ أنّ كلامهم يشير إلى أنّ هذا الأثر وإن كان غير مقتصرٍ على النّص الكريم؛ بل يشركه فيه الكلام العربيّ العالي، إلاّ أنّ للقرآن الكريم خصوصيّة تفارق ذلك الكلام تتجلّى في شدّة تأثيره وقوّة أسره.

كما أنّ إبهام هذا الأثر في نفوسهم أولاً، وفيما وقفوا عليه من شواهد عند غيرهم ثانياً، أثّر في وصفهم ومحاولة شرحهم له، فكان الإبهام أظهر شيءٍ في كلامهم ومحاولاتهم.

ولعلّ غايةَ ما يقال: إنّ هذا الأثر ما هو إلاّ دليلٌ ينبّه على علوّ النّص وجودته، ويدعو إلى تملّيه؛ إذ يثير في المتلقّي حاسّتي الإعجاب والفضول لإعمال النّظر فيه، واكتشاف مضامينه.

إلا أنَّ تعليلُ هذا الأثر وبيان سرّ تلك الجودة ودلائلها أمرٌ لا يداخل هذه المرحلة، وإنما يأتي بعدها. وهو ما يوجّه البحث نحوَ المرحلةِ الثّانية من مراحل تلقّي النّص الأدبي، التي تتمثّل في النّظر في المضمون الفكريّ، ومدى إتاحته لفهم المتلقّي.

---

(1) فصّلت: 26.

الفصل الثاني

الأساس الإفهاميّ للتّمكين

في النّص القرآنيّ

تمهيد
الإفهام: ضبطٌ وتحديد

أدرك النقّاد حقيقةَ أنّ النّفس الإنسانيّة – مناط الخطاب – تتعاورها قوّتان مؤثِّرتان؛ هما: قوّة الوجدان وقوّة العقل، وقد جرى القول على قوّة الوجدان وما يستتبعها، إذ يكون إشباع هذه القوّة وكسر حواجزها هو الإرهاصَ الذي يؤذن بقبول النّفس لما يلقى عليها، وكيف أنّ بوادر الاستحسان والتّمكين مرتبطة بالتّأثير الوجداني المطلوب للنّص الأدبيّ.

وقد بدا للنُّقَّاد أنّ التّأثير الوجدانيّ للنَّصِّ لا يمكن أن يعني شيئاً إلاَّ إذا ارتبط بالقوّة الثانية التي تحكم نوازع النَّفس الإنسانيّة، فإذا كان هناك تأثير وجدانيّ يستتبعه حركة نفسانيّة تتمثّل في الإذعان للنّص والإقبال عليه في المرحلة الأولى من مراحل التَّمكين – افتراضاً، فإنّ هناك مرحلةً ثانيةً من مراحل التَّمكين هي التّبيين والإفهام تحفُّ بهما حركة عقليّة أهمّ ما يمثّلها «الفهم»، فأحسن الكلام – كما أشار الجاحظ – [1] لا يكفيه التوفيق والتّعظيم، بل لا بدّ أن يرافقه الفهم– حتى في عقول الجهلة– حتى يستحقّ وصف «أحسن الكلام».

ولم يكن هذا الفهم جزئيّاً أو هامشيّاً داخل التّفكير العربي بلاغةً ونقداً، بل إنّه شاع وانتشر حتّى أضحى من ثوابت معالجة النقّاد لعمليّة الإبانة ولحدّ البلاغة، (فكان هذا الانشداد إلى الوظيفة الإفهاميّة يمثّل سِمةً عامّة بني عليها ما يمكن أن يسمّى تجوّزاً «النظريّة البيانيّة العربيّة»)[2].

ولعلّ المتتبّع لما كتبه النقّاد في غير ما موضع، يلمح صحّة هذا الزعم، وأوّل ما يُنْتَبَه عليه أنّ وظيفة الإفهام مرتبطةٌ بدرجتين من درجات الإبانة عندهم؛ أمّا الدَّرجة الأولى فهي

---

(1) ينظر البيان والتبيين: 1/83.

(2) جماليّة الألفة «النّص ومتقبّله في التّراث النقدي»، شكري المبخوت: 17.

الدّرجة المألوفة التي تستوي فيها كلّ الدِّلالات، إذا قيست على وفق هذه النظرة، وكانت هذه الدرجة مرتبطة بمبدأ له أهميّته في الطّرح النقدي وهو مبدأ (إحراز المنفعة)، فمدار الشَّرف – كما يرى بشرُ بن المعتمر (–210هـ) – إنما هو في (الصَّوابِ وإحرازِ المنفعة)[1])، ومن هذا المنطلق كان زعم العتّابي (– 220هـ) الذي نقله الجاحظ: (أنّ كلَّ من أفهَمَكَ حاجته فهو بليغ)[2].

وأمّا الدرجة الثّانية من درجات الإبانة، فمنوطة بالاستعمال الفنّي الجماليّ للّغة تحديداً، وقد استبانت هذه الدّرجة من خلال تأويل الجاحظ زعمَ العتّابيّ الآنف، ومن ثمَّ تحديده بأنّه (إفهامُكَ العربَ حاجَتَكَ على مَجَارِي كلامِ العَرَبِ الفصحاء)[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الجاحظ في تفسيره لكلام العتّابي لا ينفي عنه الصحّة إلاّ من جهة أنّه وصف هذه الدرجة بالبلاغة، من دون الحدّ الذي حدّه أبو عثمان، فالزّعم في جملته غير مردود، ذلك أنّه لو حُذِفَ من كلام العتّابي لفظة (البلاغة)، وأحِلّ محلها محض (الإبانة) لأصبح كلامه صحيحاً، لأنّه يصبح معبّراً عن الدرجة الأوّلى من درجات الإفهام، ولذا لم يكن هذا الاحتراز الذي أضافه، وهو الإفهام (على مجاري كلام العرب الفصحاء) إلاّ إشارةً إلى وهم قد يداخل القارئ فيما كسر كتابه عليه وهو حدّ (البلاغة)، أو الاستعمال الفنّي لِلُّغة المألوفة.

وبذا يصح الزَّعم أنّ البيان في مفهومه الدَّقيق يختلف عند النقّاد عن (حسن البيان) أو (كمال البيان) أو (البلاغة)، وهذا الزعم منطلقه حدود البيان وحدود البلاغة التي اختطها النقّاد بالنظر إلى الوظائف التي تصوّروها للنصّ الأدبيّ. فالبيان وفقاً لقول الجاحظ: (اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كَشَفَ لك قِناعَ المعنى..، لأنّ مدارَ الأمرِ، والغايةَ التي إليها يجري القائلُ والسّامعُ إنما هي الفَهْم والإفهام، فبأيّ شيءٍ بلغتَ الإفهام وأوضَحْتَ عن المعنى، فذلك

---

(1) البيان والتبيين، الجاحظ: 136/1.

(2) البيان والتبيين: 161/1.

(3) البيان والتبيين: 161/1.

هو البيان في ذلك الموضع)[1].

وأمّا البلاغة فهي: (إفهامُكَ العربَ حاجَتَكَ على مجاري كلامِ العربِ الفُصَحَاء)[2].

وأمّا «حسن البيان» فقد عرّفه المصريُّ في «تحرير التحبير» بألفاظ تقارب في معناها ما قاله أبو عثمان الجاحظ؛ إذ يقول: (وحسنُ البيانِ عبارة عن الإبانَة عمّا في النَّفس بألفاظٍ سهلة بليغة بعيدةٍ عن اللَّبس)[3]، ثمّ أضاف: (وحقيقةُ حسنِ البيان إخراجُ المعنى في أحسنِ الصُّور الموضِّحة له، وإيصاله إلى فهم المخاطَب بأقربِ الطُّرُق وأسهَلِها، فإنه عينُ البلاغة)[4].

فالنقّاد العرب – ممثّلين بمن سبق ذكرهم – فرّقوا بين نمطين من أنماط الإفهام أولهما: يستوي فيه كلامُ المولَّدين، والكلامُ الملحون، مع كلامِ أكمل البلغاء عارِضَةً، وهو الذي يكون مرتبطاً بوظيفة اللُّغة التّواصليّة، فكلُّ كلام مهما حُمِّل من مقاصد، وأُنيط به من غايات، ومهما كانت بنيته عاليةً أو مُسْتَفِلَةً، إذا كانَ خِلْواً من هذه الوظيفة كان أشبه بضرب من اللَّغوِ وبابٍ من أبواب العِيِّ والحَصر.

وأمّا الثاني: فهو فضلاً عن تحقيقه لهذا النّمط، محدودٌ بحدّ «مجاري كلام العرب الفصحاء»، فيُقْصى بذلك من هذا النّمط الكلام المعدول عن جهته والمصروف عن حقِّه كما أشار الجاحظ أو العبارات النازلة كما عبّر ابن أبي الإصبع.

فللإفهام بالنظر إلى تجلّيه في النص الأدبيّ إذاً أضرُبٌ لا تستوي جميعها في صعيد واحد، وذلك إذا دخلنا في مجال الاستحسان أو الاستقباح؛ أي في مجال الحكم على النصوص وترتيبها في العلوّ والتمكّن، فالإفهام الذي يمكن أن يسمّى إفهاماً جيّداً أو مألوفاً هو الداخِل في حدِّ البيان عامّة، والإفهام المتميّز هو الداخل في حدّ البيان مضافاً إليه حدّ

(1) البيان والتبيين: 161/1.

(2) البيان والتبيين: 161/1.

(3) تحرير التحبير: 489.

(4) تحرير التحبير: 489.

البلاغة، ولعلّ هذا هو الذي دفع الرُّمّانيّ إلى القول: (ليست البلاغةُ إفهامَ المعنى؛ لأنه قد يُفْهِمُ المعنى مُتَكَلِّمان أحدُهُما بليغٌ والآخرُ عَيِيّ..، وإنما البلاغةُ إيصالُ المعنى إلى القَلْبِ في أحسنِ صورةٍ مِنَ اللَّفْظ)[1].

فالبلاغة لا تقع في الإفهام المألوف، لكنها تقع في حيّزٍ ضيّق بين شرط الفَنّ «أحسن صورة» من جهة وشرط الإبانة «إيصال المعنى» من جهة أخرى.

ولعلّ نزعة الإفهام– وفق هذا الفهم المبدئي– نزعة واضحة في القرآن الكريم، بل إنه عمل على تقويتها، إذ هو طائفةٌ مباركةٌ من الأحكام الروحيّة والعمليّة تشرّف النبي ﷺ ومن بَلَغَهُ بدعوةِ النّاس إلى الأخذ بها، ومن المعلوم ببداهة العقول أنّ ذلك لا يتمُّ إلاّ من طريق الإبانة عن المقاصد، وإفهام المتلَقّين أساس الدعوة، ولذا كثرت الآيات التي تحضّ على (التبيُّن) و(التفقُّه) و(التدبُّر) الذي هو: «المقصودُ الأعظم والمطلوب الأهمّ، وبه تنشرح الصُّدور وتستنيرُ القُلوب»[2]. يقول الحقُّ تبارك وتعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ﴾[3]، كما كان في كثيرٍ من آياته ذا طبيعةٍ جدليّة؛ إذ عُنِيَ بإقامة الحجّة بغية الإفهام والإقناع.

ولعلّ الناظر في المباحث التي حفّت كتاب الله، يجد أنّ معظمها يستمد قسماً مهمّاً من شرعيّته من هذا العنصر؛ وهو نزعة التوجُّه نحو غاية إفهام كتاب الله بغية تمكينه في النفوس، ويُذكرُ هنا ثلاثة مباحث كان لها– ولا يزال– شأنٌ عند دارسي علوم القرآن الكريم؛ سيحاول البحث مقاربتها باقتضاب في هذا الموضع من جهة أثرها في هذا العنصر (الإفهام)، وهي: تنجيم نزول القرآن الكريم؛ وأسباب النُّزول؛ والأحرف السبعة، على أنّ للبحث مقاربةً أخرى لهذه المباحث في الأساس الفنّي، لما لها من ارتباطٍ بأسرار البلاغةِ القرآنية من جهة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)..

---

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن «الرّماني»: 69.

(2) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدّين السّيوطي، (تح: إبراهيم): 1/299.

(3) ص: 29.

المبحث الأوّل

التوجّه القرآني نحو الإفهام

المطلب الأوّل – تنجيم نزول القرآن الكريم وعلاقته بالإفهام:

كان من أظهر خصائص النّص القرآنيّ الكريم أنّه نزل منجّماً، أي مفرّقاً على دفعات كثيرة امتدت نحواً من بضعة وعشرين عاماً، وأنّ بعضه نزل على أسباب وحوادث مُسَايِرَةً لها في تجدُّدها وتفرّقها.

فأمّا التّنجيم فقد ذكر له علماء القرآن حِكَماً وأسباباً كثيرة استمدّوها من القرآن الكريم نفسه؛ إذ اندرجت هذه الحِكم في أثناء آيتين كريمتين هما قوله عزّ من قائل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا ١٠٦﴾[2].

والمهمّ في هذا الموقف النّظر في الجانب المعرفيّ الذي يعكسه هذا الواقع؛ وذلك من وجهين كبيرين، يعدّ الثاني منهما امتداداً للأوّل:

فأمّا الأوّل: فهو أثر هذا الواقع في الإفهام، وهو يظهر فيما ذكره أصحاب الفنّ من (تثبيت فؤاد النبيّ) ﷺ المستفاد من الآية الأولى ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ﴾ و(تعهُّد الأمّة التي أنزل فيها القرآن) المستفاد من الثّانية ﴿لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ﴾[3].

وتثبيت فؤاد النبيّ ﷺ له وجوه، ذكر الزرقاني فيها: تيسير الله تبارك وتعالى عليه في حفظه وفهمه، ومعرفة أحكامه وحكمه، كما أنّ فيه تقويةً لنفسه الشّريفة على ضبط ذلك

---

(1) الفرقان: 32.

(2) الإسراء: 106.

(3) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي: 121/1، ومناهل العرفان للزرقاني (تح: د. سيّد اللّحام) 80/1 فما بعدها، والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. نور الدين عتر: 45.

كلّه[1].

وكذا قراءة القرآن على النّاس على مُكْث، الذي فُسِّر تعهُّداً ورحمةً بالأمَّة، عُدِّد لها وجوه منها تيسير حفظ القرآن وفهمه على الأمّة التي أنزل القرآن الكريم فيها[2].

ولعلّ مما يشهد لهذا فهم الرّعيل الأوّل من الصّحابة الكرام رضوان الله عليهم لهذا التوجّه، إذ حوّلوه منهاجاً يتلقّون النّص الكريم بموجبه، فقد روى الحاكم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّه قال: (كنّا إذا تعلّمنا من النبيّ ﷺ عشر آياتٍ من القرآن، لم نتعلّم من العشر التي نزلت بعدها حتى نعلم ما فيها، قيل لشُريك: مِنَ العملِ؟ قال: نعم)[3].

وأمّا الثّاني: فحكمة أخرى للتّنجيم ذكرها العلماء، ولها انعكاسٌ ظاهرٌ على البعد المعرفيّ، لما لها من علاقةٍ بمنهاج التّربية العمليّة الفريد الذي نهض به القرآن الكريم ورسم خطوطه، وهي التّدرّج في التّشريع والتّمهيد لكمال التخلّي عن العقائد الفاسدة والأخلاق المرذولة، وإحلال العقيدة السّليمة والنّهج الصحيح محلّها[4].

وهو الأمر الذي نبّهت عليه السّيّدة عائشة رضي الله عنها في قولها الذي يرويه الإمام البخاريّ: «إنّما نَزَل أوّل ما نَزَلَ منه سورة من المفصَّل فيها ذكر الجنّة والنّار، حتى إذا ثاب النّاس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أوَّل شيء (لا تشربوا الخمر) لقالوا: لا نَدَعُ الخمر أبداً، ولو نزل: (لا تَزْنُوا) لقالوا: لا ندعُ الزّنا أبداً»[5].

وقد يعرض هنا تساؤل عن هذا التثبيت وهذا التعهُّد بوجهيه، هل كان خاصّاً بالنّبيّ ﷺ، وبالأمّة التي نزل القرآن فيها؛ أي مجتمع الصحابة وحدهم، أم إنّه أمرٌ عامٌ؟،

---

(1) ينظر مناهل العرفان: 1/81.

(2) ينظر السالف: 1/83.

(3) المستدرك على الصّحيحين، أبو عبد الله الحاكم، كتاب فضائل القرآن، باب أخبار في فضائل القرآن: 1/557، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرّجاه، وقد جاء في الظّلال مثل هذا عن عبد الله بن مسعود: مج 5/ج15/ ص363، 364.

(4) ينظر الإتقان: الموضع السالف، ومناهل العرفان: 1/84، والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة: 46.

(5) الحديث في صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن، (باب تأليف القرآن)، رقم 4707: 3/1803.

وكيف يكون أمراً عاماً وقد انقطع الوحي وأصبح القرآن الكريم وحدةً مكتملة مجموعة ضمن دفتي كتاب؟

لا ريب أنّ الشمول القرآنيّ أمرٌ ثابت[1]، وعندما يخاطب القرآن الكريم النبيّ ﷺ أو جمهور الصحابة فإنما يريد من وراء ذلك أن يحدّد مساراً معيّناً ومنهجاً عامّاً للأمّة من خلال النّبيّ أو الصحابة، وفي هذه المسألة خاصّةً، يبدو الشمول القرآني والتّلازم التّام بين الآيتين الكريمتين؛ فقد خُتمت الأولى بقوله تعالى: ﴿وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾، والترتيل خصيصةٌ من خصائص بنية النّص القرآنيّ الكريم تومئ إلى عموم الخطاب وعموم النهج، في هذا الملحظ يقول الزمخشريّ: (ومعنى ترتيله أن قدره آية بعد آية، ووقفة عقيب وقفة، ويجوز أن يكون معنى المعنى: وأمرنا بترتيل قراءته وذلك قوله: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾[2]. أي اقرأه بترسُّل وتثبُّت)[3]، ولا يبعد صاحب التحرير والتنوير عن هذا إذ يقول: (والترتيل يوصف به الكلام إذا كان حسن التأليف بيّن الدّلالة، والترتيل يجوز أن يكون حالة لنزول القرآن..، ويجوز أن يراد بـ﴿وَرَتَّلْنَٰهُ﴾ أمرنا بترتيله، أي بقراءته مرتّلاً؛ أي بتمهُّل بأن لا يعجل في قراءته)[4]، وأوضح من هذا وذاك وأمسّ رحماً بالقضيّة ما أورده صاحب الظلال عند قوله على هذه الآية: (لقد جاء القرآن الكريم ليكون منهج تربية، ومنهاج حياة، لا ليكون كتاب ثقافة يُقرأ لمجرد المعرفة، جاء لينُفَّذ حرفاً حرفاً وكلمةً كلمةً وتكليفاً تكليفاً..، من أجل ذلك كلّه نزل القرآن مفصّلاً)[5].

ولا تبعد الآية الثانية في مؤدّاها عن هذه الآية ولذا قيل إنهما متلازمتان وإن جاءت أولاهما خاصّةً بالنبيّ والثانية خاصّة بالأمّة، فقد جاء في روح المعاني: ﴿لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾: أي تؤدةٍ وتأنٍّ؛ فإنه أيسر للحفظ وأعون على الفهم، روي

---

(1) سيأتي مزيد بيان لهذا الأمر.

(2) المزّمل: 4.

(3) الكشاف 271/3 وينظر التفسير الكبير، الفخر الرازي: مج15، ج30، 153، وروح المعاني، الآلوسي: 16/19.

(4) التحرير والتنوير الطاهر ابن عاشور: 45/19.

(5) في ظلال القرآن، سيد قطب: مج 5/ج15/ ص 363، 364.

ذلك عن ابن عبّاس..، ﴿وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا﴾: على حسب الحوادث والمصالح، فذِكْرُ هذا بعد قوله تعالى: ﴿فَرَقۡنَٰهُ﴾ مفيد، وذلك لأنّ الأول دالٌّ على تدريج نزوله ليسهل حفظه وفهمه من غير نظر إلى مقْتَضٍ لذلك، وهذا أخصّ منه فإنّه دالٌّ على تدريجه بحسب الاقتضاء)[1]، وجاء في التحرير والتنوير: (ومعنى ﴿فَرَقۡنَٰهُ﴾: جعلناه فِرَقاً، أي أنزلناه منجّماً مفرّقاً غير مجتمع صبرة واحدة..، ويطلق الفرق على البيان لأنّ البيان يشبه تفريق الأشياء المختلطة، فيكون فرقناه محتملاً معنى بيّناه وفصّلناه..، وقد عُلّل بقوله: ﴿لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ﴾ فهما علّتان: أن يقرأ على النّاس وتلك علّةٌ لجعله قرآناً، وأن يقرأ على مُكْث، أي مهل وبطء وهي علّةٌ لتفريقه، والحكمة في ذلك أن تكون ألفاظه ومعانيه أثبت في نفوس السّامعين..، ﴿وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا﴾..، وطُوِي بيان الحكمة للاجتزاء بما في قوله تعالى: ﴿لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ﴾ من اتّحاد العلّة، وهي ما صرّح به قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾)[2].

والصفوة أنّ ما يُستَدَلُّ به في الآيتين الكريمتين وفيما ذكره المفسّرون أن تنجيم نزول القرآن الكريم توجّه صريح نحوَ تفعيل الأساس الإفهاميّ من خلال عنصرين متلازمين، هما: فهم كتاب الله أوّلاً ثم حفظه مشفوعاً بفهمه، فالحفظ لا يعني شيئاً إلا مصاقباً للفهم؛ إذ إن محض ترديد الآيات – وإن كان الأجر متعيّناً – لم تكن غايةً أرادها القرآن الكريم.

ثم إن في هذا التنجيم دليلاً على منهاج عمل يدلّ عليه الحقّ تبارك وتعالى بياناً نظريّاً وعمليّاً عند تعاطي القرآن الكريم بالدَّرس أو التَّطبيق، فالتَّثبيت الحاصل للنَّبيّ ﷺ، وفرق القرآن لقراءته وتطبيقه على الرعيل الأوّل على مكث إنما هو أنموذج يحتذى وليس تاريخاً يدرس لذاته، مع خصوصيّة للنبيّ ﷺ والصحابة رضي الله عنهم هي أشدّ التثبيت وأعظمه.

---

(1) روح المعاني، الآلوسي 188/15، 189.

(2) التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور: 181/14 182، وينظر تفسير هذه الآية في البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: 111/6، والتفسير الكبير والفخر الرازي: 57/21، وفي ظلال القرآن: مج5/ج15، 363، 364، وكلامه على الآيتين يكاد يكون واحداً، ومناهل العرفان: 85/1.

المطلب الثّاني – أسباب النّزول وعلاقتها بالإفهام:

عرّف العلماء سبب النّزول بأنّه: (ما نزلت الآية أو الآيات متحدّثةً عنه، أو مبيّنةً لحُكْمِه أيّام وقوعه)[1].

وأسباب النزول فرعٌ على التنجيم بما هو واقع، ودليلٌ عليه بما هو علم، ومن هنا فإنّه يستمدُّ بمعناه الاصطلاحيّ أهميّته من أثره في البعد الفكري، شأنه في ذلك شأنُ واقع تنجيم نزول القرآن.

ولأسباب النّزول وارتباطها بالأساس الإفهاميّ للتّمكين وجهان، أحدهما: تربويٌّ يختص بواقع نزول القرآن الكريم بين ظهراني الصّحابة رضوان الله عليهم، وهو يدلّ في عمومه على منهاج للتّربية العمليّة؛ وثانيهما: يختصُّ بأثره في فهم النّص القرآنيّ الكريم في كلّ زمانٍ ومكان.

فأمّا الوجه الأوّل: فإنّ التربية الحديثة تقرِّرُ أنّ (من المهارات الضروريّة لتحفيز الطّلاب وإثارة الدافعيّة لديهم، أن يحوّل المعلم موضوعات التّعليم ما أمكن إلى مشكلات تغري الطّلاّب على الإسهام في حلّها)[2]، كما يحسن أن يُختار التوقيت المناسب لعرض ذلك، فيأتي حين يصبح الطّلاّب مهيّئين للاستفادة منه، وحين تكون الفرص سانحةً لتطبيقه في الواقع العمليّ، بل إنّ عليه أن يُحدِث هذه الفرص السانحة لتطبيق ما علَّمَهُ طُلاَّبه[3]؛ إذ إنّ لاستثمار عنصر التوقيت المناسب، واغتنام الفرص الملائمة لإلقاء الحكم أو الموعظة، أثراً إيجابيّاً في تحقيق الأهداف المرجوّة وربط التّعليم النّظري بالواقع العمليّ، كما أنّ لها أثراً مرتبطاً بالتّهيئة النفسيّة والوجدانيّة لمتلقّي الخطاب من جهة أنّه ضرب من وسائل التشويق

---

(1) مناهل العرفان، الزرقاني: 1/144، وينظر القرآن الكريم والدّراسات الأدبيّة، د. عتر: 53.

(2) تطوير طرائق التربية العمليّة، كهيلا بوز: 124، وينظر: منهج القرآن التّربوي في ضوء أسباب النّزول، الحسين جلّو، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق 247.

(3) ينظر منهج القرآن التربوي في ضوء أسباب النزول: 247.

والتنويع الذي يبعد الملل والسّآمة عن النّفس، أو يخفّف منهما[1]، لتقبل على مضمون الخطاب وتتفاعل به، إذ إنّ النّفس تكره الرّتابة، وتنفر من التّعليم الرّتيب الذي يضغط عليها ويسدٌّ عليها منافذ الرّاحة التي جبلت على الرّكون إليها، ومن هنا كان عامل تخيُّر الوقت والتدرّج بالمعلومة من الكلّيّات إلى الجزئيّات من أهمّ العوامل إسهاماً في تمكين الخطاب لأنّ المناسبات والأحداث تكوّن عند السامع (المتعلّم) انتباهاً خاصّاً، واستعداداً ذاتيّاً، وحبّ اطّلاع على النتيجة، وتهيُّؤاً لقبول النّصيحة، سواءٌ أكانت الحادثة أو المناسبة سارّة أم مؤلمة[2].

ولئن كان هذا ما تقرّره الأصول النظريّة لعلم التّربية الحديث، فإنّ الدعوة الإسلاميّة وكتابها الكريم قد جاءا بذلك بالبيان العملي منذ أربعةَ عشرَ قرناً ونيّف، ذلك من خلال التدرّج في سُلّم الأحكام من الدّاخل إلى الخارج، ومن تصحيح الاعتقاد إلى ضبط العمل، ثم ارتباط هذا كلّه بوقائع وأسباب ومناسبات، فكان لهذا أثره البيّن في بلوغ النّص الكريم أقصى مقاصده؛ إذ كانت الآيات تنزل تباعاً ردّاً على كلّ مشكل، ومناسبة لكلّ حادث، وإجابةً عن كلّ سؤال.

ولّما كانت العناية الربّانيّة عنايةً يستوي عندها الحاضر والماضي والمستقبل، كان هذا المنهج الذي يربط طرح الأحكام بأوضاع المجتمع وحاجاته منهجاً خالداً لا يقتصر على وقت النّزول خاصّةً، بل إنّ القرآن الكريم صاغ من خلال هذا المنهج أجوبةً مناسبة عن أسئلة نشأت في ذلك المجتمع بما هي مناسبات للتشريع وفرص اختيرت بدقّة للتربية، من دون أن يكون ذلك مانعاً لها من أن تكون صالحةً لمعالجة أيّ سؤال، أو أيّ مشكلة ستطرأ إلى يوم القيامة.

وأمّا الوجه الثاني: فإنّ أثر معرفة سبب النزول في فهم النّص القرآني الكريم أمرٌ بيّن

(1) سيدرس هذا العنصر خاصّة فيما سيأتي من البحث عند الكلام على قاعدة مقتضى الحال.

(2) ينظر: طرق تدريس التّربية الإسلامية، محمّد الزحيلي: 227، 228. وتنظر تفصيلات هذه الفكرة في منهج القرآن التربوي في ضوء أسباب النزول، الحسين جلّو: 247 فما بعدها.

أجمع عليه أهل العلم من غير خلاف يعتدُّ به، بل إنّه بعيداً عن هذه النّظرة يغدو ضرباً من الدّراسات التاريخيّة التي لا طائل من ورائها غير معرفة التّاريخ، ويشهد لهذا ما صرّح به الإمام السّيوطيّ في الإتقان قائلاً: (زعم زاعمٌ أنه لا طائِلَ تحتَ هذا الفَنِّ لجَرَيَانه مجرى التّاريخ، وأخطأَ في ذلك، بلْ لَهُ فوائد: منها معرفةُ وَجْهِ الحِكْمَةِ الباعِثَةِ على تَشْريعِ الحُكْم..، ومنها الوُقوفُ على المعنى وإزالةُ الإشكال)[1]، وذكرَ مجموعة من الفوائد التي لا يرتاب المرء أنّ الذي يجمعها هو (فهم) النّص القرآني بغية اكتشاف دلالاته واكْتِنَاهِ معانيه.

فمعرفة سبب النزول تستهدف فهم النص القرآني، لأن معرفة السَّبب، يورث العلم بالمسَبَّب؛ يقول ابن دقيق العيد: (بيانُ سَببِ النُّزول، طريقٌ قويٌّ في فهمِ معاني القرآن)[2].

فقدرة المتلقّي على فهم النص القرآني خاصّة، لا بدّ أن تسبقها معرفة بالوقائع التي رافقت نزول النّص الكريم.

ومما يدلّ على هذه الأهميّة، ما نقله غير واحدٍ من المفسّرين من خطأ بعض الصحابة – وهم من أُنزِلَ القُرآن بين ظهرانيهم – في فهم بعضٍ آيات القرآن الكريم، لجهلهم سبب النّزول، مما أدّى إلى إصدارهم أحكاماً بعيدة عن مُرادِ الآيات الكريمة.

فقد نُقل عن عثمان بن مظعون، وعمرو بن معد يكرب أنهما كانا يقولان: «الخمر مباحة، ويحتجّان بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾[3]، ولو علما سبب نزولها لم يقولا ذلك، وهو أنّ ناساً قالوا لما حُرّمت الخمر: كيف بمن قتلوا في سبيل الله وماتوا، وكانوا يشربون الخمر وهي رجس؟! فنزلت»[4].

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي: 1/82.

(2) الإتقان: 1/82.

(3) المائدة: 93.

(4) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي: 1/82.

ولعلّ أهمّ ما يلاحظ أنّ الشّخصين اللّذَين داخلهما سوء الفهم هما صحابيان كريمان أحدهما عثمان بن مظعون، وهو من أكابر الصحابة، والآخر عمرو بن معد يكرب الزبيدي، وهو من هو، فارس شاعر عالم بمداخل الكلام ومخارجه؛ أي إنّ فهم النّص القرآني من جهة تركيبِهِ الفنّي لا يعوزهما إلى أكثر من النظر فيه، ومع كلّ هذا خَفِيَ عليهما فهم النّص، فكانت استجابتهما التي تمثّلت في إصدار حكمٍ هو في الخطورة غاية، ذلك هو إباحة جريمة كبيرة في عُرْفِ الأحكام الإسلاميّة، وهي شرب الخمر، ولم يكن هذا إلاّ من قِبَلِ جهلهما بسبب نزول الآية، الذي خصّص الحكم بِمَنْ شرب الخمر ومات قبل نزول التحريم.

المطلب الثالث – الأحرف السبعة وعلاقتها بالإفهام:

يبدو عنصر (الإفهام) بما هو توجُّهٌ تفضّل خطابُ الحقّ تبارك وتعالى فقصده واضحاً في الرُّخصة التي تمثَّلت في قراءة القرآن على سبعة أحرف.

فقد روى الإمام أحمد من حديث أُبيّ بن كعب رضي الله عنه إذ قال: (لَقِيَ النبيُّ ﷺ جِبْريلَ فقال: «يا جبريل! إنّي بُعِثْتُ في أمّة أميّين؛ مِنْهُم العَجُوز، والشَّيخُ الكبير، والغُلام، والجاريَةُ، والرَّجل الذي لم يقرأ كتاباً قطّ»، قال: (يا محمّد! إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف)[1]، وفي حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ على حَرْفٍ، فلم أَزَلْ استَزِيْدُه ويَزِيْدُني حتّى انتهى إلى سَبْعَةِ أَحْرُف»[2].

وقد توجّه العلماء في تحديد الأحرف السَّبعة اتجاهات متعدّدة، فاختلفوا فيها على أقوال كثيرة لا تكاد تستقرّ منها على رأي راجح[3].

---

(1) الحديث في مسند الإمام أحمد بن حنبل تح: شعيب الأرناؤوط وآخرين، رقم 21204/ ص1132 المجلد 35.

(2) الحديث في صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم 4705، 1802/3.

(3) ينظر: المرشد الوجيز، أبو شامة المقدسي، (تح: قولاج): 77 فما بعدها، والبرهان، الزركشي، (تح: إبراهيم): 211/1 فما بعدها، والإتقان، السّيوطي: 131/1 فما بعدها، ومناهل العرفان، الزرقاني: 179/1 فما بعدها، والتبيان، =

ومهما يكن من أمر، فإن خلاف العلماء في تحديد الأحرف السبعة رافقه اتفاق على الغاية منها، وهي التيسير على الأمّة فهم كتابِ ربّها، وقد تمثّل هذا في إدراك بعض علماء الصّحابة رضوان الله عليهم لهذه الوظيفة، فقد روى السّيوطي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه أَقْرأ رجلاً: (إنّ شجرة الزَّقوم طعامُ الأثيم) فقال الرجل: (طعام اليتيم!؟) فردّها فلم يستقم بها لِسَانُه فقال: أتستطيع أن تقول: (طعامُ الفاجِرْ) قال: نعم، قال: فافعل)[1]، فابن مسعود يعي أنّ مدار الأمر هو إفهام هذا الرّجل مقصد الآية الكريمة، ولا ريب أنّ كلمة (الفاجر) التي اقترح ابن مسعود العدول إليها[2]، عن اللفظة القرآنيّة (الأثيم)، لا تؤدّي الغاية الفنّية الجماليّة في مجملها، وإن كانت تؤدّي إلى الإفهام، لما في كلمة (الأثيم) من ظلال لا تُلمح عند استخدام كلمة الفاجر، وأبسط ما يقال في هذا إنّ كلمة (الأثيم) فيها اتساق صوتي يعطي الآية الكريمة بعداً جماليّاً لا يُتَوافَرُ عليه مع الكلمة المقترحة.

ولعلّ الأمر يبدو في زماننا في منتهى الخطورة، فإبدال حرف من القرآن الكريم، بَلْهَ كلمةٍ تامّة، يعدّ تحريفاً للكلم عن مواضعه، وهو أمرٌ مهول مخوف، أتُرى ابن مسعود لم يكن يعلم هذا وهو الصحابيّ الجليل والحافظ الماهر لكتاب الله تبارك وتعالى؟. والإجابة عن هذا التساؤل كما ذكر غير واحدٍ من علماء القُرآن تدور حول شقّين، أولهما: محض التسويغ لفعل الصحابي الجليل؛ والثاني: النظر في دلائل هذا الفعل وضوابطه، فالطحاوي – على ما ذكر السيوطي عنه – يقول: ((إنما كان ذلك رخصة، لِمَا كان يتعسّر على كثيرٍ منهم التِّلاوة بلفظٍ واحد لعدم علمهم بالكتابة والضَّبط، وإتقان الحفظ، ثم نُسخ بزوال

= الجزائري، (بعناية: أبوغدّة): 65 فما بعدها، وللأخيرين تفصيل حسنٌ في المسألة.

(1) الإتقان، السيوطي، 135/1.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الرواية تخرّج على المذهب الذي يرى أن الأحرف السّبعة: «سبع لغات من لغات العرب المشهورة في كلمة واحدة ومعنى واحد؛ نحو: هلمّ وأقبل وتعال»، ينظر المرشد الوجيز المقدسي: 89، وهو منسوبٌ إلى جمهور أهل الفقه والحديث، ومنهم: سفيان، وابن وهب، وابن جرير الطبري، والطّحاوي، وقد ردّه الزرقاني ودلّل على ذلك في مناهله 220/1 فما بعدها، وينظر مباحث في علوم القرآن؛ صبحي الصالح: 128 فما بعدها.
ومهما يكن فإنّ ذكر هذه الرّواية هنا مقصودٌ به إثبات التوجّه القرآني نحو الإفهام من خلال دليل يرد من فعل الصحابة، وليس للتدليل على قوّتها أو ضعفها، والأخذ بها أو تركها، فلذلك موضع آخر غير هذا البحث..

العذر، وتيسّر الكتابة والحفظ»، وذا قول ابن عبد البَرِّ، والباقلاّنيّ وآخرين)[1]، فالشقّ الأوّل من الإجابة صار واضحاً، أما الشقّ الثاني فهو عرضة للمناقشة، ولا سيّما في هذا الزمان، إذ إنّ المسّوغ المذكور عن الطَّحاوي وغيرِه، هو مسوّغ غايته تيسير فهم النصّ القرآني الكريم وإفهامه، لا حفظه، وآية ذلك أن حافظ القرآن الكريم لا بدّ له من حفظه بحروفه وحركاته وسكناته على أعلى وجوه الدقّة والإتقان، وهو أمرٌ لا يمكن أن يتمّ مع إبدال كلمة برديفتها التي تؤدي معنى الكلمة القرآنيّة أو تقارب هذه التأدية على أقلّ تقدير.

فمن وراء فعل هذا الصحابيّ الجليل غاية مغايرة لمحض حفظ كلمات المنطوق الكريم آنذاك، وهذه الغاية تشير إلى مهمّة مُبلّغ القرآن الكريم، وهي إفهام المعاني القرآنيّة فإذا لم يتيسّر هذا الفهم من خلال الملفوظ القرآني لآفةٍ تعرض لمتلقيه يعدِل المبلّغ إلى تفسير هذه الكلمة بكلمة رديفة تدرج في سياق النّص الكريم وتقرّب المعنى القرآنيّ من متلقّيه، لتعطي مرحلةً أوليّة من الفهم، ثم مع الترداد، يتيسّر لهذا الذي أخذ المعنى وحصّله أن يتقن اللَّفظ الصحيح – والله أعلم –.

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 1/135.

المبحث الثاني
(الوضوح والغموض) في ضوء التّوجّه القرآنيّ نحو الإفهام

المطلب الأوّل – (الوضوح والغموض): لغةً واصطلاحاً:

لعلّ من المهم هنا بيان المراد بـ(الوضوح) و(الغموض) قبل الولوج إلى صلب هذه القضيّة، ومقاربة النّص القرآني في ضوئها، وبالرّجوع إلى المعجمات؛ نجد أنّ المعنى اللُّغوي للوضوح يدور في مجمله على البيان والظّهور، فـ(الوَضَحُ: بياض الصُّبْح، ووَضَحَ الأمرُ يَضِحُ وضوحاً: بَانَ)[1].

وأمّا (الوضوح) في الاصطلاح فيحدّه صاحب المعجم الأدبي بقوله: (جلاء النّص بحيث يتيسَّر فهمه فهماً مباشراً بلا عناءٍ أو كدِّ ذهنٍ، ويتأتّى ذلك من إبراز الأفكار والمشاعر حسب نَسَقٍ منطقيّ ومخطَّط مترابط، وتعبيرٍ مبين)[2]. وملاحظة التعريف تنشئ في الذهن تساؤلاً عن العناء وكدّ الذّهن؛ أي عن حدّ هذا العناء الذي لا يُظفر بحدّ له عند صاحب التعريف ولا غيره، والذي يبدو أنّ المراد بالانغلاق: ذلك الذي يقارب فيه النّص حدّاً من الغموض يكاد يستحيل معه إدراك مضمونه الفكري، ذلك أنّ النقّاد– كما سيأتي وشيكاً– مدحوا حدّاً من الغموض يحفظ على النّص تميّزه وأدبيّته[3]، بل إنّ الوضوح التّام يسقط النظريّة الأدبيّة العربيّة من عليائها[4].

وأمرٌ آخر له شأنه؛ وهو أنّ هناك برزخاً بين فهم النّص الذي يعني تهافت النّص وسطحيته، وهو ليس مراداً البتّة، وبين تيسُّر الفهم الذي يعني إتاحة النّص، ومرونته إزاء متلقّيه، ولا سيّما أنّ الحقل الذي يرد فيه هذا التعريف هو حقل الأدب والنقد.

---

(1) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، 246، مادّة: (وَضَحَ).

(2) المعجم الأدبي، جبّور عبد النّور، 294.

(3) الطّراز، يحيى بن حمزة العلوي، (تح: د. عبد الحميد هنداوي): 44/2، «فصل: الإبهام والتفسير».

(4) ينظر: استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، 216.

وبالانتقال إلى (الغموض) نجد أنّه لغةً يرادف الاعتياص والخفاء، فـ(الغامض: المُطْمَئِنّ من الأرض، والغامِضُ خِلافُ الوَاضِحِ من الكَلام)[1]، ومن ثمّ (يقال للأمر الخَفِيِّ والمعتاص: أمرٌ غامِض)[2]، وفي الاصطلاح لا يُظفر بمن أفرد للغامض – بهذا اللّفظ – حيّزاً اصطلاحيّاً، غير أنّ النقّاد أشاروا إليه تحت عنوان آخر هو الإبهام، فالإبهام الذي هو رديف الغموض: (إتيانٌ بالشّيء المغْلق الذي لا يَدُلُّ عليه الظّاهر، ولا يمكن الوُصُولُ إليه إلاّ بإرشادٍ وتوضيحٍ يَأْتِيان من خارج الأثر نفسه)[3]، وأهم ما يُطَالُ من هذا التعريف أنّ النَّص نَفْسَه إذا احتوى على ما يفسّر غَوامِضَه لا يعدّ غامضاً، إذ الغموض منوطٌ بالاستعانة الخارجيّة على النّص بغية فهمه..

ويحسن الانتقال إلى دراسة هذه السّمة في النّص القرآني مباشرة، حتى لا يكون هناك استباقٌ للنّتائج قبل تقديم المِهاد المناسب، ولعلّ لمسألة الغموض والوضوح بناءً على ما سلف وجهين كبيرين إذا درست في القرآن الكريم كلٌّ وجه منهما له تفريعات درسها العلماء، أمّا الأوّل منهما فهو الغموض والوضوح في البناء الفكريّ للقرآن الكريم، والإمكانات التي أتاحها لمتلقيه عندما يواجهه.

وأمّا الثّاني فهو البناء الفنّي الذي احتضن هذه الأفكار، ومدى قدرته على النَّفاذ إلى جميع الأذهان، وتناسبه معها في سبيل إيصاله لتلك الشّحنة الفكريّة، وبتعبير جامع: الوضوح والغموض في الشّكل والمضمون.

المطلب الثاني – (الوضوح والغموض) في المضمون القرآنيّ:

مرّ آنفاً أنّ القرآن الكريم كتاب دعوة، ودستور نظام، ومنهج حياة، ومن المعلوم أنّ

---

(1) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، 649، مادّة: (غمض).

(2) أساس البلاغة، الزمخشري، 456، مادة: (غمض).

(3) المعجم الأدبي، جبّور عبد النّور، 3، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، د. أحمد مطلوب: 25.

الأحكام التي يحملها موجّهة إلى جمهور عريض، ولا يمكن – بداهةً – أن يكون لكلّ فردٍ من أفراده سويّة فهم مطابقة لسويّة الفهم عند إنسان آخر، فإذا كانت الوظيفة الكبرى للقرآن الكريم إقرار منهجه عند هذا الجمهور العظيم، فإنّه ينبغي أن يكون متاحاً فَهْمُه لكلّ متلقّ يستنبط منه أحكامه ومراميه.

ومن هنا تظهر مجموعةٌ من التساؤلات ينبني بعضها على بعض؛ ولعلّ أذكرها مشكلة تتمثّل في تلك المكتبة العظيمة التي نُصِبَتْ لخدمة القرآن الكريم، والمعضلة تكمن في الإجابة عن التساؤل: هل كان القرآن الكريم منغلقاً إلى الحدّ الذي يحتاج معه إلى كلّ هذه التفسيرات حتّى يصبح واضحاً مفهوماً؟، وهل كان المفسّرون في اختلاف آرائهم وتباين مشاربهم إزاء نصّ مبهم مُعْتاصٍ في بنائه الفكري؟..

والحقّ أنّ هذه التّساؤلات لم تكن بعيدةً عن أذهان النّقاد الذين درسوا القرآن الكريم، فقد فُسِّرت هذه التّساؤلات مباحثَ كثيرةً توجّهت نحو البناء الفكريّ القرآنيّ، وكان الشّغل الشّاغل للعلماء إثبات حقيقة أنّ القرآن الكريم لم يخرج على نزعة الإفهام في بنائه الفكريّ، اتساقاً مع وظيفته الكبرى وهي إقامة منهج قويم للحياة.

ولذا فإنّ الباحث يقف على مجموعة من الحقائق التي أظهرها النّقّاد استناداً إلى النّص القرآني نفسه؛ والتي تمثّل بمجموعها إجابةً وافيةً عن التساؤلات السالفة وغيرها مما يعرض.

كان من القضايا التي درسها العلماء ولها صِلةٌ مباشرة بالمسألة ما أشار القرآن الكريم إليه من انقسامه إلى قسمين: قسم (غامض) لا يمكن فهمه إلاّ أن يُتأوَّل تأوّلاً، وهو ما عُرِفَ بـ(المتشابه)؛ وقسم (واضح) متاحٍ فَهْمُه عُرِفَ بـ(المحكم)[1]، وهو القسم المختصّ

(1) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، (تح: الديب): 1/423 فما بعدها، والبحر المحيط، بدر الدين الزركشي، (تح: العاني): 1/450 فما بعدها، ونهاية السول في علم الأصول، جمال الدّين الإسنوي، (تح: إسماعيل): 1/208، والتفسير الكبير، فخر الدّين الرّازي: مج 4/ ج7/ 425، والتعريف المذكور هو المعتمد عند جمهور العلماء.

بالأحكام العمليّة التي يجمعها قول القائل: (افعل) و(لا تفعل)، وهذا القسم – باتفاق الجمهور – لم يقع فيه المتشابه ألبتة[1].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التّقسيم في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾[2].

وعلى وفق هذه الآية ذهب العلماء في تحديد المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وجواز الخوض في المتشابه منه عِزِيْن، ومهما يكن من أمر خلافهم فإنّ المتتبّع لهذه المسألة يستطيع إيجاز ما ذهبوا إليه – على ما يُفهم[3] – في أن القسم المختصّ بالمتشابه ضربان في العلم، أولهما: ما استأثر الله بعلمه استئثاراً تامّاً[4]، فلا يمكن لأحدٍ من البشر مهما أوتي من مقدرة أن يُلمَّ بحقيقته، وذا مرتبط غالباً بظواهر كونيّة أو طبيعيّة غيبيّة، من مثل حقيقة الرّوح وماهيتها، فقد قال تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾[5].

ومن مثل موعد قيام السّاعة، وهو مما عِلْمُه عند الحقّ تبارك وتعالى دون غيره من خلقه، يقول عزّ وجلّ: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَا ٤٢ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكۡرَىٰهَآ ٤٣ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ٤٤﴾[6].

والواقع أنّ مثل هذه الأشياء التي وردت في النّص القرآني الكريم، واستأثر الله بعلمها،

---

(1) البرهان، الجويني: 425/1، وينظر الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي، مصطفى سعيد الخنّ: 276.

(2) آل عمران: 7.

(3) ينظر – خاصّةً – مفردات القرآن، الرّاغب الأصفهاني، (تح: داوودي): 443 فما بعدها (شَبَهَ)، والإتقان، السّيوطيّ: 9/3 فما بعدها.

(4) البرهان، الجويني، 424/1 «نقل ذلك عن أبي اسحق الزجاج»، بعض الأصوليين يفصّلون فيعدّونه من مبهمات القرآن، وبعضهم يجملون فيعدّونه مع ما بعده جميعاً من المتشابه، ينظر معترك الأقران، السيوطي: 156/1، ومباحث في مبهمات القرآن د. عبد الجواد خلف: 18.

(5) الإسراء: 85

(6) النازعات: 42–44.

إنما هي عصيّة على العلم اليقيني، وهو فرع على الفهم، وليست عصيّة على الفهم بما هو إدراك لمرامي النّص وغاياته، وآية ذلك أنّ العلماء خاضوا في هذه الآيات، وفسّروا نصوصها بحسب ما أعطوه من مقدرة[1]، وبذا لا يوصف النّص بالإبهام لاحتوائه على مثل هذه المعلومات.

ومما هو جدير بالملاحظة، أن بعض ما يمكن إدراجه في ضمن هذا القسم أمرٌ نسبي، أي إنّ المعلومة المقدّمة هي غيبٌ مبهم بالنسبة إلى قوم في زمانٍ ومكان معّينين، وهي معروفة لغيرهم في زمان ومكان آخرين، وذلك من مثل إخباره عزّ وجلّ عن هزيمة الرّوم في قوله عزّ من قائل: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾[2] فهذا الإخبار كان ضرباً من الغيب بالنسبة إلى الصحابة[3]، وهو عند وقوعه كما أخبر أصبح حقيقة تاريخيّة يصدّقها الواقع.

هذا هو الضرب الأوّل من ضروب المتشابه، وأمّا الثاني: فهو الذي وقع خلاف العلماء في إدراك حقيقته، تبعاً للوقف في الآية الكريمة السّالفة من سورة آل عمران، فكانوا على قولين: الأوّل يوجب الوقف قراءةً ومعنًى عند لفظ الجلالة، وهو ما سمّي بمذهب (السَّلَفْ)[4]، ومفاده التوقّف عند المتشابهات وإمرارها على مراد الله من دون الخوض في تفسيرها أو تأويلها، وردّها إلى علم الله مع التّسليم التّام بمضمونها، ومن ثمّ يكون مرجع هذا الضرب إلى الضّرب الأوّل الذي استأثر الله بعلمه استئثاراً تامّاً.

---

(1) من عدّه من المبهمات عبّر عن ذلك بمعرفة الأجناس دون الأعيان، ينظر مباحث في مبهمات القرآن – 18، ومن لم يفصّل أجاز الخوض مطلقاً مع القيد السالف أيضاً ومنهم بعض أصحاب الإمام مالك، والجويني والسّيوطي من الشّافعية إذ أجازوا الخوض في تعريف الروح ينظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، 364، فما بعدها، (وكرهه).

(2) الروم 1–4.

(3) ينظر تفسير هذه الآيات عند الزمخشري في الكشّاف: 452/3، ومنه قوله: (وهذه الآية من الآيات الشاهدة على صحّة النبوّة، وأن القرآن من عند الله لأنها إنباء عن علم الغيب الذي لا يعلمه إلاّ الله) اهـ.

(4) البحر المحيط، الزركشي، 450/1، والكافي الوافي، الخنّ: 276، واختاره جمهور العلماء وعليه المعوّل.

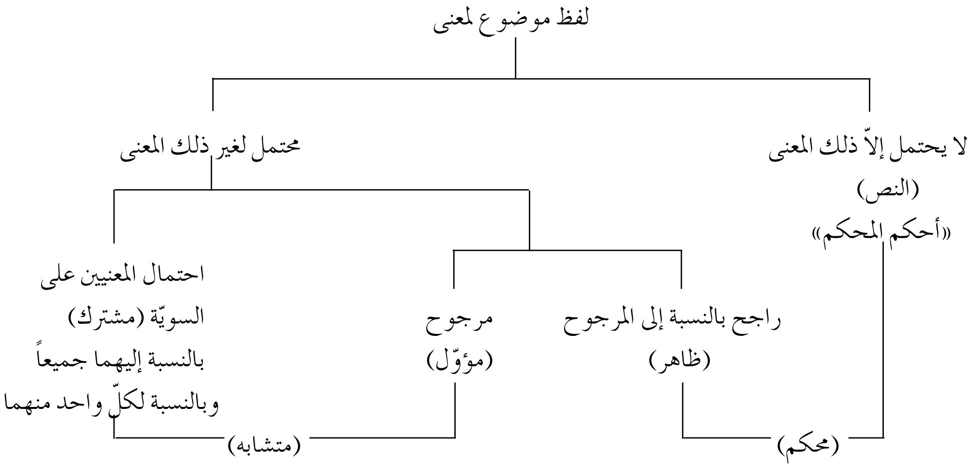
والمذهب الثاني[1]: ما سمّي بمذهب (الخَلَف)، ومفاده جواز الخوض في معنى هذه الآيات المتشابهة بضرب من التّأويل يمليه السّياق القرآنيّ على ما يليق بتنزيه الحقّ له العزّة والكبرياء عن مشابهة أيّ شيءٍ مما خلق، ومن ثمّ ينماز هذا القسم من الضرب الأوّل مستقلاًّ بنفسه.

وأمّا المحكم فكان بسبب اتصاله بالأحكام، ميدانه عِلْمَا أصول الفقه والفقه، فقسمه العلماء مفرّعين تقسيماتٍ كثيرةً – لعلّ ذكرها يخرج البحث عن سمت الإيجاز –، وغاية الأمر أنّهم درجوا في هذا التقسيم على نحو يسهّل عليهم مهمَّتهم في استنباط الأحكام من النصّ القرآنيّ الكريم، وهي ضوابط استنوها مثابةً إلى استخراج الحكم، تمنع غير أهل العلم من التخرّص والتألّي على كتاب الله عزّ وجل. والصفوة أنّ هذه التقسيمات ترجع في مجملها إلى أنّ الحكم يمكن أن يستفاد من النصّ[2].

والحقيقة التي تبرز هنا أنّ العلماء تدرّجوا في سُلّم التقسيمات من الواضح إلى الغامض،

(1) ينظر البحر المحيط والكافي الوافي، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، (تح: سيد صقر): 98–99، واختارَه.

(2) ما ذهب إليه الأصوليون يمكن إجماله بالترسيمة التالية:



والترسيمة من: الرّازي في التّفسير الكبير، مج4: ج7/ 147، وهو نفسه تقسيم الجويني في البرهان، وذكره السّيوطي في الإتقان: 3/8، وعليه جلُّ الأصوليين.

فالدرجة الأولى من هذا السُّلَّم تبدأ بأحكم المحكم[1]؛ الذي لا يحتمل وجوهاً من التفسير، والدرجة الأخيرة هي المتشابه الذي لا يعلم تفسيره إلاّ الله، مروراً بالمتشابه الذي يوصل إليه بضرب من التَّأويل، وبناءً على هذا فإنّ القرآن الكريم يتدرّج في نصوصه من الوضوح إلى الغموض، وليس العكس؛ أي إنّ الواضح يكون دليلاً إلى الغامض، ويقع منه موقع المقدّمة التي تفضي إلى النتيجة، ولذا فقد كان المبدأ الذي وضعوه متجاوباً مع هذه الحقيقة، فقد اتفقوا على ضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم[2]، أي تفسير الغامض بالواضح، ففي قوله تعالى – مثلاً –: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[3] ينظر المتلقّي الذي لم يجتز بعدُ مرحلة المحكم ولم يَخْبَره في النّص الكريم، كمن يريد أن يصل إلى أعلى درجات السُّلَّم بقفزة واحدة، فينظر من ثَمَّ في النصّ الكريم مفصولاً عن السّياق العام الذي ينتظم القرآن الكريم وحدةً فكريّة، ليقع في فهمه أنّ لله تعالى يداً، وهذه اليدّ وضعت فوق أيدي الذين بايعوا النبيّ ﷺ تحت الشجرة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

ولكنّ المتلقّي الذي تدرّج تدرّجاً سليماً في سلّم فهم النّص القرآنيّ، تبدو أمامه القاعدة التي استقاها العلماء من النصّ القرآني نفسه، وهي ردّ هذا المتشابه إلى محكم قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[4]، فينحو بفهمه نحو أحد اتجاهين: إمّا التّسليم بظاهر الآية وردّ الكيفيّة إلى علم الله عزّ وجلّ، وهو مذهب السلف الأسلم، وإما أن يفزع إلى التأويل، وذلك بحسب ما يقتضيه السياق مع التنزيه الكامل[5].

---

(1) درج الذين ذُكروا جملةً على التّدرّج في التّقسيم على هذه الشّاكلة، ينظر – مثلاً – الجويني في البرهان والخن في الكافي الوافي: المواضع السّالفة.

(2) البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 2/71، والتفسير الكبير، الرّازي: مج4/ ج7/146.

(3) بعض آية – الفتح: 10.

(4) بعض آية – الشورى: 11.

(5) تنظر مسألة تأويل مثل هذه الآيات في أسرار البلاغة، الجرجاني: 358 فما بعدها، وتفسير الكشّاف للزمخشري عند قوله تعالى في سورة الزّمر مثلاً: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ 4/138 فما بعدها، وروح المعاني للآلوسي: 16/153 فما بعدها، وله تفصيل حسنٌ جدّاً.

فالإشكال الذي يبدو في النصّ يكون حلُّه في النّص نفسه؛ إذ يقدّم مفاتيح تمكّن متلقيه من الولوج إلى غوامضه وحلّ رموزه وكشف أسراره مع حركة ذهنيّة لطيفة تتمثّل في ربط المقدّمات بالنّتائج فحسب.

وعلى هذا فإنّ الدِّراسات التي قامت حول النّص القرآني الكريم لم تكن متوجّهة إليه ردّاً على إبهامٍ فيه؛ بما هو انغلاقٌ ذاتي، وإنما هي متوجّهة نحو متلقّي هذا النّص، لتأخذ بيده حتّى يجتاز سلّم الوضوح والغموض من دون الوقوع في صِدَام مع النّص ينأى به عن مراده.

وكان من التَّساؤلات التي ترتّبت على ما تقدّم ذكره من وجود (الغامض) فكريّاً في النصّ القرآني الكريم، ما ذكره غير واحدٍ من العلماء، ومَفَادُه أنّ الحقّ تبارك وتعالى أراد البيان والهدى لعباده، وأمرَ بذلك رسوله في قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] فلماذا إذاً اشتمل القرآن على المتشابه؟

تولّى العلماء الردّ على هذا الإشكال، فعدّدوا مجموعة من الحِكم التي رأوا فيها مُشَاحةً عن مثل هذا التساؤل، وحِكْمَةً بالغةً لورود مثل ذلك الغموض في النصّ القرآني، وكانت هذه الحكم تدور – في مجملها – على فلكين: فلك النّص وفلك المتلقّي، فقد توجَّه كلامهم إلى انتماءَيْن للنص القرآني بما هو نصّ حاملٌ لفكر ومنهج: الأوّل منهما انتماؤه إلى نظام لغوي احتواه ونزل على وَفْقِه، هو النّظام اللغوي العربي، وهو متوجّه في إعجازه إلى متلقّ عربي من مواضعاته – تبعاً لنظامه الذي يتميّز بثنائية الحقيقة والمجاز – أنه يستثيره ويعجبه أن يكون النّص متراوحاً بين الوضوح والغموض.

ومن ثمّ كانت مسألة الغموض القرآني كامنةً وراء إمكانات القرآن الكريم داخل هذا النظام الذي احتواه، والمجالات التي أفسحها أمام متلقّيه في هذا النّظام، فابن قتيبة بعد تساؤله عن حكمة ورود المتشابه والمحكم أي (الغامض والواضح) في القرآن الكريم يبرّر

---

(1) بعض آية – النحل: 44.

هذا من خلال انتماء النص القرآني إلى النِّظام العربي، ونزوله على وفق ما يتيحه هذا النظام من إمكانات إزاء متلقيه إذ يقول: (وأمّا قولهم: ماذا أرادَ بِإنْزالِ المتشابِهِ في القرآن، مَن أراد بالقرآنِ لِعِبَادِهِ الهُدَى والتِّبيان؟ فالجواب عنه: أنّ القرآن نزل بألفاظِ العَرَبِ ومَعَانِيْها ومَذَاهِبِها في الإيجاز والاخْتِصَار والإطَالةِ والتَّوكيد، والإشَارةِ إلى الشَّيء، وإغماضِ بعضِ المعاني حتى لا يَظْهَر عليه إلاّ اللَّقِن، وإظْهَارِ بعضها وضَرْبِ الأمثالِ لما خَفي، ولو كان القُرآن كلّه ظَاهِراً مَكْشُوفاً حتى يستوي في معرفَته العَالِم والجَاهِل، لبَطَلَ التَّفَاضُل بين النّاس، وسَقَطَتِ المِحْنةُ ومَاتَتِ الخَواطِر)[1]. فالقرآن الكريم ليس بدعاً من القول، وانتماؤه إلى النّظام البيانيّ العربيّ الواسع، أتاح التحرّك في أثناءِ هذا النّظام، (فلو كان كلّ فنّ من العُلومِ شيئاً واحداً، لم يَكْن عالمٌ ولا مُتَعَلّم، ولا خَفِيٌّ ولا جَليٌّ، لأنّ فَضَائِلَ الأشياءِ تُعْرَفُ بأضدَادها فالخَيْرُ يُعْرَفُ بالشّر)[2]، ولذا فإنّ الغموض القرآنيّ جانبٌ من جوانب تميّز النّص القرآني داخل هذا النِّظام؛ بل هو مما يحفظ للقرآن الكريم احترامه وتقديره في البيئة اللُّغويّة والأدبيّة التي احتوته، وما سقوطُ المحنة التي أشار إليها ابن قتيبة إلا إشارةٌ إلى أن وضوح النّص يعني سقوطه وتهافته في أعين متلقيه، ولعلّ من أبرز الآيات التي تدلّ على ذلك، أنّه لم يُسمع عن أحدٍ من الطّاعنين على النّص القرآنيّ، طَعَنَ فيه من قِبَلِ احتوائه على هذه الآيات المتشابهات، فكان هذا يشي بأنّ العرب كانت تنتظر من النّص الفخامة والقوّة في مضامينه الفكرية والتميّز الذي أشار ابن قتيبة إلى أهمّ أدواته التي تتمثّل في غموض بعضه ووضوح بعضه الآخر.

كما أن المتلقّي حاضِرٌ دائماً، ومن ثمّ فإنّ ثنائيّة (الوضوح والغموض)، وما حدّه العلماء من أنّ الانتقال فيه يكون من الواضح إلى الغامض – وهذا ملموحٌ في كلام ابن قتيبة الذي ذُكِرَ –، كان هذا محفّزاً للمتلقي لإحياء خاطره، وتطوير معرفته، فالزركشي بعد

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: 86، وينظر موقف الجويني في البرهان: 1/425، إذ اكتفى بالإشارة إلى أن الشرع لا يمنع ذلك، ولا يحيله العقل.

(2) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: 87.

أن تساءل التساؤل ذاته يقول: (والجواب أنّ له فوائد: أحدها الحثُّ للعلمَاءِ على النّظر فيه المُوجِبِ للعِلْمِ بغوامِضِه، والبَحثِ عن دقائقِ مَعَانيه؛ فإنّ استِدْعَاءَ الهِمَمِ لمعرفةِ ذلك من أعظم القُرَبْ)[1].

وكان للعلماء في بيان حكمة ورود الغامض والواضح سبيلٌ أكثر شمولاً وأكثر عمقاً وتغلغلاً؛ إذ يكون التأكيد ثمة على الجانب الفنّي إلى جانب الأثر المعرفي، وقد تمثّل ذلك في دراسة الأثر النفسيّ للغموض والوضوح المتراوح في النصّ وقد بيّن ذلك الإمام العلويّ في الطِّراز عند قوله: (اعلم أنّ المعنى المَقْصُودَ إذا وَرَدَ في الكَلامِ مُبْهَماً فإنّه يُفيدُه بَلاغةً، ويُكْسِبُه إعجاباً وفَخَامةً، وذلك إذا قَرَع السَّمعَ على جِهَةِ الإبهام فإنّ السَّامع له يذهب في إبْهَامِه كلّ مَذْهَبْ)[2]، ويقول الدكتور عصام قصبجي موضحاً هذه السمة في المتلقّي عامّة: (إنّ الذِّهْنَ ينفر من الوضوح التّام مثلما ينفر من الغموض التّام، وخَيْرُ المعاني ما خَالَطَ وُضُوحَهَا شَيْءٌ من الغُموض، فلا هي مُبْتَذَلَةٌ ولا هي مُعَقَّدة، وإنما هي تبتغي بين ذلك سَبِيلاً يمكّنها من التَّلمِيح دون التَّصريح)[3].

والصفوة أنّ الغموض في النصّ لا يطلب لذاته، أو لمراعاة بيئة معيّنة هي البيئة العربيّة بل إنه جاء مراعاةً لسمة مشتركة في الجنس البشريّ عامّةً.

هذا عن الانتماء الأوّل للنّص القرآني، وأمّا الانتماء الثاني فلا يبعد كثيراً عن الذي ذُكر، إلا أنّه منوطٌ بطبيعة النّص نفسه، وذلك ملموح من خلال حدّ الإفهام ذاته، فقد قسمت النصوص من جهة طبيعتها إلى نوعين: (الأوّل هو النّص ذو الطَّبيعةِ الإعلاميّة، وهي طبيعة يكون النّص فيها واضِحَ الدّلالة ومحدُودَهَا، وهي من ثمّ تعتمد على الوضوح التامّ معياراً للجَوْدَة والرَّداءة؛ وأمّا الثاني فهو النّص ذو الطَّبيعة الأدبيّة، وهذا تختلف فيه المعايير

---

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 75/2، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي: 158/1، والعبارة مطابقة للزركشي.

(2) الطّراز، العلوي: 44/2.

(3) أصول النقد العربي القديم، د. عصام قصبجي: 161.

باختلاف النّوع الأدبيّ الذي ينتمي إليه)[1]، والنّص القرآني حاملٌ للطّبيعتين في آنٍ معاً، فهو من جهةٍ كتابُ هداية وأحكام، وهو في الوقت نفسه نصّ أدبيّ مشبع بلغة تصويريّة غايتها الإعجاز، ولذا فإنّ مسألة الغموض والوضوح تغدو في هذا السياق مسألة جدليّة ونسبيّة، على أنّ المبدأ العامَّ الذي ينتظم القرآن الكريم – والذي صار واضحاً – هو أنّ غموضَه غُموضٌ إيجابي، يقدّم الإشكال وحلّه معه، ويكون النّص مفتوحاً على مجالات رحبة في الفِكْرِ والفَنّ.

وعلى وفق هذا الفهم يكون النّص القرآني الكريم ذا درجات متفاوتةٍ في الفهم، فلا هو رسالة إعلاميّة منتهيةُ الدِّلالة، ولا هو رسالةٌ مُغْرِقَةٌ في أدبيّتها إلى حدّ الانغلاق والرمزيّة، فكلّ جزء من أجزائه له مستويات من التكشّف لا تناقض بينها ولا اختلاف، لأنّ المعنى واحد والمرجعيّة واحدة؛ وهي إمكانات النّظام البيانيّ الواسعة، وإمكانات العقل التي لا تُحَدّ، ومن ثمّ فقد كان وجه من وجوه الإعجاز القرآني أنه يختصُّ بأنّ (معانيه مصوغةٌ بحيث يَصْلُحُ أن يُخاطَبَ بها النّاس جميعاً على اختلاف مداركهم وثقافاتهم، وعلى تباعُدِ أزمنتهم وبلدانهم ومع تطوّر علومهم مع أنّ المعنى واحدٌ على كلّ حال ولكنَّ له سطحاً وعُمقاً وجذوراً)[2] تقف خلف إمكانات اللّغة، وبحسب ما أوتي المتلقّي من مقدرة فكريّة ومؤهلات علميّة يتغلغل في مرامي النّص، شرطَ تَرْكِ التمحُّل الذي يحيل على التّناقض والاختلاف المنزّه عنهما كتاب الله جلّ ذكره.

ومثال ذلك قوله عزّ من قائل: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾ ﴾[3].

فهذه الآية الكريمة تصف كلاًّ من الشّمس والقمر بمعنيين لهما سطحٌ وعمقٌ وجذور،

---

(1) في مفهوم النّص «دراسة في علوم القرآن»، د. نصر حامد أبو زيد: 177، وينظر اللّغة والإبداع، د. شكري عيّاد: 35 فما بعدها.

(2) أحسن الحديث، د. محمد سعيد رمضان البوطي: 99.

(3) الفرقان: 61.

فأمّا السَّطح فإنّ كلاًّ من الشّمس والقمر يبعثان الضّياء إلى الأرض، وهو معنى صحيح يدلّ عليه التعبير المباشِر للآية الكريمة، وهو متاحٌ لكلّ ذي عينين مبصرتين.

وأمّا العمق: فإنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ الشَّمس تجمع إلى النّور الحرارة، ولذا سماها الحقّ تبارك وتعالى (سراجاً)، أمّا القمر فيبعث ضياءً لا حرارة فيه، ولذا اكتُفي بإسناد الضياء إليه، وهو صحيح أيضاً، ولا تناقض بينه وبين المعنى الأوّل، بل هو دائرة أوسع من الدائرة الأولى؛ تحتويها وتزيد عليها.

أمّا المعنى الجذريّ فيتمثّل في أنّ القمر جَرْمٌ مظلم يضيء بما ينعكس عليه من ضياء الشّمس التي شبَّهها بالسراج بالنسبة إليه، فالقائل يقول غرفةٌ منيرة إذا انعكس عليها ضوء السّراج، ولا يقال: قَبَسٌ منير؛ إذ النور ينبعث من حقيقته وداخله، بل يقال: قَبَسٌ مضيء[1].

وههنا يلاحظ أنّ المعنى المحمول والنّص الحامل ثابتان لم يتغيّرا، ولكنّ مدار الأمر أنّ هناك إمكاناتٍ متاحةً داخل النّص جعلته موئل درجات متعددة في الفهم، وهذه الدرجات نابعةٌ من النّص نفسه، وكامنة فيه؛ لأنّه هو السَّابق، والمتلقّي هو الطّارئ عليه، وأمر آخر وهو أنّ هذه الاحتمالات والسَّويّات قابلةٌ للتّطوير والإضافة؛ فما قيل ليس – ضرورةً – هو كلّ ما تشير إليه الآيات، بل إنّ المجال لا يزال متَّسعاً لفهم جديد وسويّة جديدة تحتوي تلك الدرجات وتضيف إليها.

وخلاصة الأمر أنّ (الوضوح والغموض) بدرجاته ومجالاته سمة نسبيّة وجدليّة في آنٍ معاً من سمات النّص القرآني الكريم، إذ يكون النّظام الدّلالي للنّص معتمداً بعضه على بعض إزاء متلقيه، فيفسّر بعضه بعضاً، فالنزوع نحو الغموض لا يعني انغلاق النّص في وجه متلقيه، كما أنّ الوضوح ليس تسطيحاً للنّص وليس نزعاً لخصوصيّته الفكريّة وتميّزه، كما أنّ في القرآن الكريم سويّات لغويّة مختلفة تتراوح في الفهم بين (الإعلاميّة) و(الأدبيّة)،

(1) التعليق على الآية الكريمة مستقًى من أحسن الحديث للبوطي: 101 (بتصرّف يسير).

غايتها إنشاء تفاعل متميّز مع المتلقّي.

ومن ثمّ كان الغموض القرآني غموضاً إيجابيّاً يحفظ على النّص احترامه وهيبته، ويأخذ في الوقت نفسه بيد متلقيه نحو مجالاته المطلقة في الزّمان والمكان، وما دام النّص يقدّم الإشكال ويقدّم حلّه في آنٍ معاً، فوصفه بالغموض الذي يعني الإنغلاق ليس صحيحاً، وكذا وصفه بالوضوح الذي يعني السطحيّة والتهافت، بل إنّه في موقع متوسّط بين هذا الوضوح وذاك الغموض الذي يدعو متلقيه إلى تحريك ذهنه حركةً لطيفة تذكّره بأنّه إنسان، وتحترم فيه إنسانيّته وعقله.

المطلب الثالث – (الوضوح والغموض) في بناء الصّورة الفنيّة في النّص الكريم:

كان الأساس الإفهاميّ للتمكين الكامن بين حدّي البلاغة ومَحْضِ الإبانة حجر الزَّاوية لانطلاق النقّاد نحو غير قليل من الطُّروحات؛ التي كان من أهمّها جانب من جوانب العمليّة الأدبيّة، وهو ميدان التمثيل الحسّي أو الوهميّ للمعنى، ولا سيما في التّشبيه، وإخراج الأغمض إلى الأوضح عندما يكون المشبّه به حسيّاً، ولازم ذلك من الوضوح في البناء الفنّي للصورة، أو العكس؛ أي إخراج الأوضح إلى الأغمض عندما يكون المشبّه به معنويّاً، ولازم ذلك من الغموض في البناء الفنيّ، ثم بعد ذلك قدرة المتلقّي على استخلاص المعنى من بنية النّص أو إخفاقِهِ في ذلك إزاء نصّ منغلقٍ ومعقّد بنيويّاً.

وإذا كان الغموض والوضوح في البناء الفكري للنّص القرآني ميدانه علوم القرآن الكريم خاصّة، فإنّ الغموض والوضوح في البناء الفنّي ميدانه النقد الأدبي.

أولاً – مواقف النّقاد من البناء الفنّي للصورة الأدبيّة في ضوء مسألة (الوضوح والغموض):

لعلّ الدارس لهذه القضيّة في ضوء معطيات النقد الأدبيّ وأحكامه يجد نفسه – بدءًا

– أمام تيارين كبيرين، مثّل الأوّل منهما الاتجاه الذي يميل نحو تفضيل الحسيّة الخالصة التي تُعنى بإخراج الأغمض إلى الأوضح استناداً إلى معطيات الحسّ المجرّد، وقد مثّل هذا التوجّه غير قليلٍ من النّقاد، بل إنه كان الاتجاه المفضّل في النقد العربي القديم، وربما كان تفضيل هذا التوجّه خدمةً لـمُتَلَقّ افترضه النّقاد استناداً إلى مجموعة من المعطيات المعرفيّة التي بدت لهم إرثاً من موروثات الذَّائقَةِ العربيّة العريقة التي تصف ما تقع عليه حواسُّها، وتألف مثل هذا الوصف، فعلّقوا القيمة التي تكون للنصوص بمدى اتّساعها لرغبات هذا المتلقّي، أو انصرافها عن ذلك[1]، ومن ثمّ كان هذا مدعاة إلى الاهتمام بالسَّامع المتلقّي أكثر من القائل المبدع، حتى غدا هذا الاهتمام عرفاً مألوفاً درج عليه معظم النقّاد، فكان هناك حرصٌ على تمثيل الصُّورة أمام المتلقّي عياناً، فقد ثبت وتحقق– كما يقول ابن الأثير– (أنّ فائدة الكلام الخطابيّ هي إثبات الغرض المقصود في نفس السّامع بالتخييل والتصوير، حتى يكاد ينظر إليه عياناً)[2].

ولذا فقد كانت عناية النقد العربيّ بالتصوير الحسّيّ مبكّرةً، وكان من المسوّغات التي دفعت النقّاد إلى هذه العناية، والتنويه بهذا النّمط من التّصوير قاعدةً لا يحسن الخروج عليها، أنهم وجدوا أنّ الصورة الحسيّة تمنح النّص في تركيبه الفنّيّ وضوحاً، مما يُسهم في عمليّة الإفهام إسهاماً متميّزاً؛ ذلك لأنها أقرب إلى ذهن المتلقّي، إذ يستطيع تحليل المعنى والتفاعل بالنص، (فالعلمُ المُسْتَفادُ من طُرُق الحواسّ، أو المَرْكُوز فيها من جِهَةِ الطَّبع..، يَفْضُل المُسْتَفاد من جِهَة النَّظر والفِكْر في القوَّة والاسْتِحْكام وبُلوغِ الثّقَة)[3].

وممّا هو حقيقٌ بأن يشار إليه ما أكّده الدكتور عصام قصبجي بقوله: (إنّ من العسير معرفة ما إذا كان النقّاد قد اشترطوا الوضوح رغبة في التّصوير الحسّي، أم اشترطوا التّصوير

(1) ينظر: جماليّة الألفة، د. شكري المبخوت: 15.

(2) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير الجَزْرِيّ، (تح: الحوفي وطبانة)، 1/88.

(3) أسرار البلاغة، الجرجاني، (تح: محمود محمد شاكر): 121.

الحسّي رغبة في الوضوح، أي معرفة أيّ من الشرطين اشتُقَّ من الآخر، وبُنِيَ عليه)[1].

ومهما يكن فقد جاءت دراسة النقّاد الذين وقفوا ذلك الموقف لعناصِرِ الصُّورة الفنّية ووسَائِلها متّسقةً مع هذا الشرط، فالتشبيه الذي يقع فيه البيان – عند الرُّمّانيّ – هو: (إخراجُ ما لا تقعُ عليه الحاسّة إلى ما تقعُ عليه)[2]، وذا ابن سنان الخفاجي ينصّ على أنّ (الأصلَ في حُسْنِ التَّشبيه أن تمثِّلَ الخفيّ الذي لا يُعْتاد، بالظّاهر المحسوس المُعْتاد، فيكونُ حُسْنُ هذا لأجلِ إيضاحِ المعنى وبيانِ المُراد)[3].

وبناءً على هذا فقد كان الاستحسان والاستقباح والحكم بالنجاح أو الإخفاق مرتبطاً بمدى نجاح المبدع في إيصال المعنى من خلال ما تتصرّف فيه العينان، وإذا كان هناك أصلٌ يحدّد الحَسَن من التشبيهات فلا بدّ من وجود أصل آخر – على وفق هذه النَّظرة – يحدد القبيح منها، وهو بالضرورة سيكون على عكس هذه القاعدة، وهذا ما يُظفَر به عند ابن رشيق القيرواني، الذي ينقل عن الرمّاني مسلّماً – أو هكذا يبدو على أقلّ تقدير – هذا الضابط، يقول: (التَّشبيهُ والاستعارة جميعاً يُخرجان الأَغْمض إلى الأَوضَح، ويقرّبان البَعيدَ – كما شرَطَ الرُّمّانيّ في كتابه – قال: واعْلَمْ أن التَّشبيه على ضربين، تشبيهٍ حسن وتشبيهٍ قبيح، فالتَّشبيه الحَسَنُ هو الذي يُخرج الأغمض إلى الأوضح، فيفيدُ بَياناً، والتشبيه القَبِيح ما كان على خِلاف ذلك، قال: وشَرْحُ ذلك أنّ ما تَقَعُ عليه الحاسّة أوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسّة، والمُشَاهَدُ أوضح من الغَائِب، فالأوّل في العقل أوضحُ من الثّاني، ثم عاب على بعض شعراء عصره قولَه[4]:

---

(1) أصول النقد العربي القديم، د. قصبجي: 161، وله تفصيل حسن في مسألة الوضوح والغموض: ص/141 فما بعدها.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، «الرمّاني»: 75.

(3) سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، (تح: شعلان): 246.

(4) البيت من مقطوعة في ستّة أبيات في: الدّيارات، الشّابُشتي، (تح: عواد): 26، 27، منسوباً إلى النّاشئ الأكبر برواية:

خــدُّه ضــدٌّ صُــدغــه مثلما الوعــ ـــد إذا مــا اخــتـبـرت ضــدُّ الوعيد

وهو ليس في النّكت، ولعلّ القيروانيَّ ينقل عن غير هذه الرسالة، أو عن نسخة غير التي اعتمدها محققا الكتاب، ينظر كلام المحقّقين في: 178، والصُّدغ: جانب الوجه من العين إلى الأُذن.

من قِبَل أنه شبّه الأوضحَ بالأغْمَض، وما تقع عليه الحاسّة بما لا تقعُ عليه)[1]، فالصورة الحسيّة كما رأى النقّاد – ممثلين بابن رشيق – كانت تحقّق الحدّين اللّذَيْن حدّهما النقّاد للإفهام المتميّز تحقيقاً مباشِراً، فكانت مستجيبةً لمعطيات الفَهْم (الإبانة) لقربها من العقل، وكانت مستجيبة في الآنِ نفسِه لمقتضيات النظرة الفنيّة المعياريّة للبلاغة، لأنها ببساطةٍ استعمالٌ فنّيٌّ للُّغة المعتادة.

وقد دعم هذا التوجه أنهم نظروا في القرآن الكريم – معدِنِ البلاغةِ ومصدرها الأوّل – فلاحظوا أنّ الحسيّة تكاد تستغرق الصُّور القرآنيّة، مما دعاهم – كما سبقت الإشارة – إلى عدّها قاعدةً ينطلق منها المبدعون إلى إبداع نصوصهم، وينطلق منها النقّاد نحو تحليل هذه النّصوص، على أنّ إخلاص بعض النقّاد لهذا المبدأ دعاهم إلى شيء من الحَرَج عندما وجدوا أنفسهم أمام صورٍ قرآنيّة لا تعتمد على ما هو مرئيّ في بنائها الفني[2]، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ۝٦٤ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ۝٦٥﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[4] والحقّ أنّ الاستعمال القرآني لمثل هذه الصور الخياليّة كان كافياً لِلَجْمِ هذا التوجُّه نحو الحسيّة، فكان مبدأ الحسيّة والاعتياد الذي اعتمده النقّاد – كما هو ملاحظ عند ابن سنان – غير كافٍ وغير مسلّم به، ومن ثم كانت الآيات الكريمة الآنفة تنقض هذا التوجّه، وتمسُّه في أُصوله من حيث اشتراط تعلّق التشبيه بالمنظور؛ وذلك لأنّ كلاً من شجرة الزّقوم، ورؤوس الشياطين في الآية الأولى، والملك الكريم في الثانية لا تقع عليه الحاسّة، وهذا ما جعل النقّاد يقفون وقفة طويلة، فكان إخلاص بعضهم لمبدأ الحسيّة مدعاةً لافتراضات

(1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، القيرواني، 1/489.

(2) سيأتي وشيكاً تعليق النقّاد على الآية الكريمة المذكورة ومناقشته.

(3) الصافات: 64.

(4) يوسف: 31.

وتأويلات شتّى نغّصت على فنيّة الصّورة وتألُّقها شيئاً ما.

وكان أوّلها: افتراضٌ عماده المبالغة بأن يُردَّ هذا التشبيه ويُنزَّل منزلة أقربِ مُشاهَدٍ محسوس ادّعاءً حتى يصح تشبيه المحسوس به من طريق المبالغة[1] أو أن يعدّ هذا من باب قلب التشبيه للغرض نفسه[2].

وكان ثانيهما: يعتمد على ردّ التشبيه إلى الحسّ الخالص حسماً للقضيّة، ومن هنا فقد قيل: إنَّ شجر الزقّوم شجر يقال له: (الأستن) منكر الصّورة، وأنّ ثمره يسمّى (رؤوس الشياطين) وقال بعضهم: إنّ الشياطين هي الحيّات[3].

وكان ثالثهما: على العكس من الثاني؛ أي إنّه ردّ التشبيه في الآية الكريمة إلى الوهم الخالص؛ ذلك أن شجر الزّقوم مُتَوَهَّم كما أنّ رؤوس الشياطين شيءٌ مُتَوَهّم؛ أي إن الحاسّة لا تقع على عينه وإن وقعت على مطلق جنسه، وهو أيضاً يحسم القضيّة إذ يخرجها من دائرة الخلاف، ذلك أنّ الصورة التشبيهية تصبح من باب تشبيه المعنويّ بالمعنويّ، وهذا لا مشكلة فيه؛ لأنّ طرفا التشبيه سواءٌ في الإدراك، وهو الذي يفهم من كلام الخفاجيّ في سرّ الفصاحة؛ إذ يقول معلّقاً على الآية الكريمة: (فإن قيل إنّ رؤوس الشياطين غير مشاهدة، قيل: إنّ الزّقوم غير مشاهد ورؤوس الشياطين غير مشاهدة)[4].

وأمّا الرابع، وهو الرّأي الأذكر، فأدخل المسألة في بابٍ أقرب ما يكون إلى طبيعة المناظرة والاحتجاج للمسائل اللّغوية، وكان عماده استعمال العرب لمثل هذه الصّورة من غير نكير؛ كقول امرئ القيس:

---

(1) ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرّازي، (تح: د. نصر الله أوغلي): 108.

(2) ينظر: فنّ التشبيه، د. علي الجندي: 97/2.

(3) ينظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: 388–389، والقرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن: مج 8/ج79/15، ونقله عن الزجّاج والفرّاء.

(4) سر الفصاحة: 379، ويلحظ أنّ ابن سنان نزع المضاف من (شجر الزّقّوم) للتنبيه على أن المراد عين الزّقّوم لا مطلق جنس الشّجر.

أَيَقْتُلُنِي والمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعي وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كأنْيَابِ أغْوَالِ[1]

ثمّ ردّ هذا التشبيه بعد أن ثبت استعماله إلى ما استقرّ في نفوس النّاس من أمرهما «رؤوس الشياطين والأغوال» حتّى أصبحا كأنّهما منظوران، وهو ما فعله الجاحظ إذ يقول: (وليس أنّ النّاس رأوا شيطاناً قطّ على صورة، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين، واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجع بالإيحاش والتنفير والإخافة والتفزيع إلى ما قد جعله الله في طباع الأوّلين والآخرين، وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم، وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسّرين أن رؤوس الشياطين نبت ينبت باليمن)[2].

ولا يبعد ابن سنان الخفاجي عن هذا إذ يقول: (إلاّ أنه قد استقرّ في نفوس النّاس جميعاً من قبح الشياطين ما صار بمنزلة المشاهد، كما استقرّ في نفوسهم من حسن الحور العين ما صار بمنزلة المشاهد، حتى إنهم إذا شبّهوا وجهاً بوجه الحور كان تشبيهاً صحيحاً)[3].

والملاحظ أن هذه التأويلات جميعاً– ما خلا الإشارة في الأخير إلى «كأنهما»– هي تأويلات تتوجّه إلى «ميكانيكيّة» الصورة التشبيهيّة، من دون أن تنظر إلى النّص بما هو صورة فنيّة لها وظيفتها التي تتجاوز الحسّ إلى غيره، ولو أنّهم نظروا إلى الوظيفة الجماليّة التي تؤدّيها هذه الصّورة، ومدى نفاذها في ذهن المتلقّي ونفسه، لما يفسحه إبهامها

(1) البيت في ديوان امرئ القيس (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم): 33، والمشرفي: سيف ينسب إلى قرى بالشّام يقال لها: المشارف، والمسنونة الزُّرق: السّهام المحدّدة الأسنّة، يريد أنّه لا يترك سيفه ولا رمحه.

(2) الحيوان، الجاحظ، (تح: عبد السّلام هارون)، 4/39–40، وكلامه يطابق ما جاء في رواية يوردها ابن خلكان عن أبي عبيدة معمر بن المثنّى؛ أنّه ألّف كتابه «مجاز القرآن» بسبب سؤال أورده عليه إبراهيم بن إسماعيل الكاتب في مجلس الفضل بن الرّبيع الوزير عن هذه الآية الكريمة، ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان (تح: إحسان عبّاس): 2/155، بيد أنّ الرّجوع إلى كتاب أبي عبيدة يبدي أنه لم يشر إلى هذه الرّواية؛ بل لم يتعرّض لتفسير الآية الكريمة في موضعها، ولا أتى على ذكر الآيات التي ورد ذكر الشجرة فيها ألبتّة!! مما جعل كلام الجاحظ أولى بالنقل والاستشهاد.، وينظر مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنّى (تح: فؤاد سُزْكين)، موضع الآية 2/167.

(3) سرّ الفصاحة، 254، 255.

وطلاقتها من إيحاء خياليّ قويّ في الفكر والوجدان، لما كانوا في حاجةٍ إلى كلّ هذه التّأويلات، (ولا مراء في أنّ الآية الكريمة تفقد قدراً عظيماً من إيحائها الخيالي لو أنّ عناصرها كانت مرئيّة حقّاً..، حتى لو سلّمنا مع ابن سنان بأنهما أمران ألفهما الخيال البشري فكأنهما مرئيان، أفلا يحقّ لنا أن نتساءل عن هذه الأُلفة ذاتها، ألم تنشأ في الأصل عن الخيال البشري الذي صنع لهما صورة ذهنيّة تقريبيّة جمعها من عناصر متعددة، ثم وضعها على نحوٍ درج عليه الناس؟، ثم إننا لا نملك أن نزعم أنّ إيحاء هذه الصورة واحدٌ عند الناس، فلا ريب أن لكلّ إنسان صورة ذهنية خاصّة عن شجرة الزَّقُّوم ورؤوس الشياطين، قد تتماثل في المظهر الكلّي، ولكنها تختلف في التفصيل الجزئي تبعاً لارتباطها بخيال الإنسان ومشاعره وتجاربه)[1].

وإذن فقد دعا هذا الاستعمال القرآني – مضافاً إليه ما انعكس من مظاهر الحضارة الإسلاميّة بعد احتكاكها بالحضارات الإنسانيّة الأخرى، على شتّى العلوم ولا سيّما النقد والفلسفة والمنطق– إلى اتجاه آخر يضارع الأوّل في الأهميّة؛ ذلك هو الاتجاه الذي لم يقف عند معطيات الحسّ، بل تجاوزها إلى معطيات العقل والخيال، وقد وُجِد لهذا التّيار صدًى واسع عند كثير من النقّاد، ولا سيَّما منهم من عاش في ظلّ ذلك التطوّر بعد القرن الثالث، فالرمّاني الذي حدّ التشبيه ببيان ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه، هو نفسه الذي يقول: (التشبيه هو العقد على أنّ أحد الشيئين يسدّ مسدّ الآخر من حسّ، أو عقل)[2]، فهو هنا لم يتوقّف عند الحِسّ بل تجاوز ذلك إلى العقل، ولعل من الطريف أن ابن سنان – أشدّ المتحمسين لمبدأ الحسيّة – يعطف مباشرة على قوله الذي مرّ آنفاً، ما يشي بهذا التوجّه نحو العقليّة، ففي تمام مقبوسه يقول: «والأصلُ في حسنِ التَّشبيه..، أن يُمثَّلَ الشَّيءُ بما هو أعظمُ وأحسنُ وأبلغُ منه، فيكونُ حُسْنُ ذلك لأجل الغُلوِّ والمبالغة»[3].

---

(1) أصول النقد العربي القديم، د. عصام قصبجي: 145.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، « الرّماني»: 138.

(3) سرّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي: 246.

فالذي يبدو من كلامه أنّ النظر إلى القضيّة يكون على أنها ذات وجهين: الأوّل هو الذي عبّر عنه بالأصل، وهذا يكون من جهة الغاية وهي كما قال: (إيضاح المعنى)؛ أي ما وصفه الجاحظ قبله بـ(البيان)، ومن هنا كان معيار الخفاجي في هذا الوجه يميل إلى ترجيح جانب (الإفهام) المحض، وكان معياره الثاني معياراً معرفيّاً وفنيّاً في آنٍ معاً، وهذا ما لم ينتبه عليه ابن سنان، مع أنه ذكره صراحة، أو لنقل إنه لم يكن يفضّله على أقلّ تقدير، ويتمثّل هذا المعيار الثاني في تشبيه الشيء بما هو أعظم منه وأبلغ، إذ يكون هناك فارقٌ بعيد دقيق بين المشبّه والمشبّه به، ويكون من ثمَّ إدراك وجه الشّبه محتاجاً إلى رويّة لا رؤيةٍ فحسب، من جهة المفارقة الحاصلة بين المشبّه الذي يكون فيه وجه الشبه ضعيفاً، والمشبّه به الذي يكون وجه الشّبه فيه بارزاً.

ومهما يكن من أمر، فإنه يمكن القول إن النقد العربي اعتنى حقّاً بالتصوير الحسّي، إلاّ أنه لم يتوقّف عنده تمام التوقف[1]، بل إنّه اعتنى بجوانب أخرى من العمليّة الإبداعيّة، وهي تجاوز الرؤية إلى الرَوِيّة، وتجاوز محض النظر إلى إدراك الأشياء، وكان ذلك من خلال إدراك النقّاد للإيحاء الخياليّ الكامن وراء الصورة الحسيّة نفسها من جهة، إذ لا يكون الحسّ غاية في ذاته، وإنما يكون وسيلة للتعبير عمّا وراء هذه الحسيّة من معانٍ وأبعاد، ومن خلال إدراكهم للمجال الرّحب الذي تفسحه الصورة الخياليّة أمام الفكر والوجدان، مما يسهم في الإفهام من جهة أخرى.

وقد بدا هذا التوجُّه واضحاً عند عبد القاهر الجرجاني؛ فهو يقول في شأنِ الاستعارة: «واعلمْ أنَّ من شَأْنِ الاستعارة أنّك كلما زِدْتَ إرادتَكَ التَّشبيه خَفَاءً ازدادتْ الاستعارةُ حُسْناً، حتى إنك تَراها أغربَ ما تَكُون إذا كان الكَلاَمُ قد أُلِّفَ تأليفاً إن أردتَ أن تُفْصِحَ فيه بالتَّشبيه خرجت إلى شيءٍ تعافُهُ النَّفس، ويلفظه السَّمع، ومثال ذلك قول ابن المعتزّ[2]:

---

(1) يميل إلى هذا الرأي الدكتور عصام قصبجي في كتابه المذكور؛ ففي الموضِع نفسه يقول: (والحقّ أنّ النقد العربي قد ابتلي غالباً بهذا المفهوم الجامد في حسّية الصورة).

(2) البيت في ديوانه، (شرح: طراد): 31/1.

ألا ترى أنك لو حملتَ نفسكَ على أن تُظهِرَ التَّشبيه، وتُفْصِحَ به احتجتَ إلى أن تقول: أثمرتْ أصابعُ يده التي هي كالأغصانِ لطَالبِي الحُسنِ شَبِيْهَ العُنّابِ من أطرافِهَا المخضوبة، وهذا ما لا تَخْفَى غَثَاثَتُه»[1].

ويتبدّى من كلام الجرجانيّ مبدأ مهم، وهو أنّ الذي يسوّغ إعلاء شأن الصورة الحسيّة – وهو الحفاظ على احترام المتلقي وإفهامه وضمان استجابته – هو نفسه الذي يسوّغ قبول التشبيه العقلي، ومن ثمّ إخراج الأغمض إلى الأوضح، وذلك بيّن في قوله: (ومن المركوز في الطَّبع، أنّ الشيء إذا نِيْل بعد الطَّلب له والاشتياق إليه، ومعاناةِ الحنينِ نحوه كان نيله أحلى، وبالمزيّة أَوْلى، فكان موقِعُه في النَّفس أجلَّ وألطف، وكانت به أضنَّ وأشْغَف)[2].

فتجاوز الصُّورة الحسيّة، التي يُتحصّل بها المعنى تحصُّلاً مباشراً، إلى الصورة العقليّة التي يُكْتَشَفُ بها المعنى اكتشافاً، بعد طلب واشتياقٍ ومعاناة، بات أمراً واضحاً، على أنّ هناك أمراً جوهريّاً، وهو أن كلّ ما ذُكر محدودٌ بحدودِ (النَّيْلِ)، فالمعنى في نهاية المطاف ينبغي أن يوضع بين يدي متلقيه، فالحريّة التي منحتها هذه النظرة للمبدع في تضمين نصّه ما يمكن من الأساليب بغية تحريك الطاقة العقليّة والتخييليّة عند المتلقّي، مشروطةٌ بشرط تضمين النّص ما يحول دون انغلاق المعنى أو الإبهام، ولم يكن شغل النقّاد الشّاغل إلاّ الوصول إلى هذا الحدّ من الغموض الإيجابيّ الذي يحرّك عقل المتلقّي، ولا يسدّ منافذ الفهم في طريقه، فيكون الخطاب ومتلقّيه مُمْسِكَيْنِ بالعصا من منتصفها، وعلى جانبيها الفن من جهة، والتبيين من جهة أخرى، فلا ينال الفنّ من الفَهْمِ، ولا الفَهْم من الفنّ، (فالوضوح الذي يطلبه النُّقَّاد في العمل الأدبي – حتى في ظلالِ التَّشبيه الحسّي – ليس الوضوح

(1) دلائل الإعجاز، الجرجاني: 450، 451.

(2) أسرار البلاغة، الجرجاني: 139، وسيأتي مزيد كلام على هذه الفكرة قريباً.

الظاهر على الكَلِمَات، بل الوضوح المستنبط من الكلمات؛ أي إن التراكيب النصيّة ينبغي أن تكون طيّعة للتحليل)[1].

ولعلّ في هذا الفهم ما يقطع أسباب وهم قد ينشأ، ذلك أنّ هذين الاتجاهين قد يوهمان بالتَّضارب والتَّناقض، والأمر ليس كذلكٍ، بل إنّ الخفاء وترك التجلّي في العمل الأدبي، إنما قصد منهما ذلك الخفاء الشَّفيف الذي يسهم في تحريك طاقة العقل، ويؤثّر من ثمّ في عمليّة الإفهام المتميّز، ومن هنا كان الغموض والوضوح وجهين لقضيّة واحدة، وهي تحقيق الوظيفة الأساسيّة للعمل الأدبي من خلال احترام المتلقّي، وتقديم بناء فنّي يفهمه ويمتعه في آن معاً، ولذا فلا تناقض بين هذين التوجّهين، لأن الثاني منهما يستوعب الأوّل ويزيد عليه من جهة، ولأن المنطلق عند ذوي الاتجاهين واحد وهو الاهتمام بالمتلقي، وإسهام النّص الأدبي في إثارته بغية التّمكين والاستجابة.

ثانياً: التَّجسيم والتَّشخيص الفنيّان وعلاقَتُهما بالإفهام:

1 – التجسيم والتشخيص اصطلاحاً:

لعلّ فيما ذكر آنفاً إشارة واضحة إلى أنّ القرآن الكريم قد نحا في بنائه الفنّي نحو نزعة الغموض والوضوح – كما حدّها النّقاد – في جانبيها، وأنّ هذا التوجُّه نحو هذه النزعة هو في حقيقته توجُّه نحو غاية أعمق هي غاية الإفهام المتميّز، على أنّ ذلك إجمال يقود تفصيله إلى دراسة أهم عنصرين من عناصر الصورة الفنيّة التي هي واسطة العقد في البيان القرآني، وهما عنصرا (التَّجسيم والتَّشخيص).

ويحسن هنا لفت النظر إلى هذين الاصطلاحين، لأنهما من المصطلحات المستحدثة؛ التي لم تكن دائرة على ألسنة النقّاد وأقلامهم في القديم، وإن جاءت بدلالتها في كثير من المواضع.

---

(1) استقبال النّص عند العرب، د. محمد المبارك: 216.

والتّجسيم (أو التّجسيد) والتّشخيص مصطلحان متقاربا الدّلالة، حتى إنّ بعض أصحاب معجمات المصطلحات يَهِمُ فيطابق بين دلالتيهما[1]، والصحيح أنهما اصطلاحان منفصلان يحمل كلٌّ منهما دلالته الخاصّة.

أمّا التّجسيم فيحمل دلالتين اصطلاحيّتين، إحداهما: فلسفيّةٌ عَقَدِيَّةٌ محذورةٌ غير مرادةٍ هنا، وثانيتهما – وهي المرادة – تعبّر عن الاصطلاح الفنّي للتجسيم، وهو: (ميلٌ معاكسٌ للتجريد؛ أي إبراز الماهيّات والأفكار العامّة والعواطف في رسوم وصور وتشابيه محسوسة، وهي في واقعها رموز معبّرة عنها)[2]، فالتّجسيم الفنيّ إذاً يعني إبراز الفكرة المجرّدة التي لا تُرى جسماً يمكن رؤيته والإحساس به، فالحسّ هو ركيزة التجسيم الأهم.

وأمّا التَّشخيص فهو مشتقّ من الفعل (شَخَصَ)، الذي يفيد معناه الظهور والوضوح، وهو – على ما يذكر صاحب المعجم الأدبي –: (إبراز الجماد أو المجرّد من الحياة من خلال الصورة، بشكل كائن متميّز بالشعور والحركة والحياة)[3].

وقد حفل النّص القرآني الكريم بهذين العنصرين، إلاّ أنّ الدراسة الإحصائية تشير إلى أنّ الغلبة كانت للتجسيم على حساب التشخيص الذي جاء قليلاً، ولم يكن هذا الحفول إلاّ توجّهاً نحو استثمار هذين العنصرين اللّذين يمثلان ثنائية الوضوح والغموض بغية الإفهام؛ فقد أراد الحقّ تبارك وتعالى أن يسهّل على عباده فهم كتابه الكريم، فجسّم لهم كثيراً من المعاني بنقلها من حيّز المجرّد الذهني إلى حيّز المادي المحسوس، ثم أراد أن ينهض بعقول متلقيه وأذواقهم بتدريبهم على إعمال أذهانهم وإنهاض هممهم، فجاء التشخيص – على قلّته، وعلى ما فيه من حسيّة – ليمنح الجامد حركة وحياةً وإرادة.

---

(1) ينظر: معجم المصطلحات الأدبيّة، إبراهيم فتحي: 85، 86 (تشخيص).

(2) المعجم الأدبي، عبد النور جبّور: 59.

(3) المعجم الأدبي، عبد النور جبّور: ص 67.

2 – علاقة التجسيم بالأساس الإفهاميّ للتمكين:

تبدو علاقة التّجسيم – بما هو فنّ بلاغيّ – بالبعد الفكري من خلال أثره في الإفهام المتميّز الذي يُسهم من ثمّ في تمكين المعنى في نفس المتلقّي.

وبالنظر إلى عنصر التجسيم يتَّضح أنّ المعنى في رحلته إلى متلقيه يتخذ طريقين يلتقيان في نهاية المطاف، فأمّا الأوّل: فهو طريق مخاطبته العقل الإنسانيّ المجرّد، الذي من شأنه أن يأنس بما هو محسوس؛ إذ إنّ الحواسّ طريق الإنسان الأقصر إلى الإدراك، وأمّا الطريق الثاني فهو طريق الوجدان، إذ تكون هناك إثارة يضيفها التجسيم على الصّورة، عندما يمتد إلى ما وراء ذلك الأنس بالحسيّة من خلال المواربة التي يشتمل عليها، فيوافق من ثمّ الميل الإنسانيّ العام نحو الحسّيّ الذي يخرجه من المجهول، ويزيد على ذلك من خلال المواربة، ليخاطب فيه عقله ووجدانه معاً.

وقد تنبّه النقّاد على السّمة الحسيّة، وأعلوا من شأنها – كما سبقت الإشارة – وذلك لفاعليّتها في مواقف الإيصال الأدبي، وكان من أوائل الذين عنوا بهذا ابن جنّي إذ يقول: (ألا ترى إلى قول بعضهم في التَّرغيبِ في الجميل: لو رأيتُم المعروفَ رجلاً لرأيتُموه حسناً جميلاً، وإنما يُرغِّبُ فيه بأن يُنبِّهَ عليه، ويُعظِّم من قدره، بأن يصوِّرَه في النُّفوس على أَشْرَف أحوالِه، وأَنْوَه صِفاتِه، وذلك بأن يُتَخَيَّلَ شخصاً متجسّماً لا عَرَضاً مُتَوهَّماً)[1]، فالتجسيم وسيلةٌ فنيّة تدعم صدق الخبر والمُخبِر، وذلك لاعتماده على الحواس، والحواس آلف للإنسان، وذا ابن مسكويه ينوّه بأهميّة الحواسّ في التواصل الأدبي، موضحاً السمة البشريّة في المعرفة قائلاً: (والسبب في ذلك أُنسنا بالحواسّ، وإِلْفُنَا لها منذ أوّل كوننا، ولأنّها مبادئُ عُلُومِنا ومنها نَرْتَقِي، فإذا أُخْبِرَ الإنسانُ بما لم يُدْرِكْهُ، أو حُدِّثَ بما لم يُشَاهِدْه، وكانَ غرِيباً عنه، طلبَ لَهُ مِثَالاً من الحِسّ، فإن أُعْطِيَ ذلك أَنِسَ به)[2]، ومن ثمّ كان هذا

---

(1) الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن جنّي، (تح: محمد علي النجّار): 2/443، 444.

(2) الهوامل والشّوامل، أبو حيّان التوحيدي ومسكويه، (تح: أحمد أمين والسّيّد أحمد صقر): 244.

المفهـوم حاضراً في الإشارة إلى آيات من القرآن الكريم عند جُلِّ النّقاد، فعند قوله تعالى: ﴿أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[1] يقول الرّماني: (هذا بيانٌ قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه)[2]، وكذا الباقلاني الذي يقول: (ومما يُصَوِّرُ لك الكلامَ الوَاقِعَ في الصِّفة تصويرَ ما في النَّفْس، وتشكيلَ ما في القَلْب، حتى تعلمه كأنّك مُشاهِدُه، وإن كان يقعُ بالإشارةِ، ويَحْصُلُ بالدِّلالَة والأَمَارَة قولُه تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿لَا ضَيْرَ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾[4])[5].

على أنّ أهم من وضع يده على هذا العنصر، وأثره في عمليّة الإفهام المتميّز هو الجرجانيّ، الذي تحدّث بإسهابٍ عن ربط عناصر التَّجسيم بالحواسّ، ومقدرة هذا الفنّ على النّفاذ في النّفس الإنسانيّة؛ ذلك ما سمّاه: (تَقَدُّمَ الإِلْف)، فمن المعلوم – كما يقول –: (أنّ العِلْمَ الأوَّل أتى النَّفْسَ أوّلاً من طريقِ الحَواسّ والطِّباع، ثمّ من جِهَةِ النّظر والرَّوِيَّة..، وإذا نَقَلْتَهَا (أي النَّفس) في الشيءِ بمَثَله عن المُدْرَك بالعَقْل المَحْض..، إلى ما يُدْرَكُ بالحواسّ، أو يُعْلَمُ بالطَّبع، فأنت كمن يَتَوَسَّلُ إليها للغَرِيبِ بالحَمِيم)[6]، فالجرجانيّ يشير مؤكّداً إلى أهمّ سمة من سمات التّجسيم، وهي اقتناص الأحوال الروحيّة والفكريّة والوجدانيّة التي يتفاوت الناس في إدراكها، ثمّ تكثيفها وتجسيمها في صورٍ حسيّة يصدّقها العقل ببداهته. فعندما يجسّم الكلام – وهو مجرّد ذهني – من خلال تشبيهه بالعسل، يقصد إلى إخبار المتلقّي بأنّ السامع يجد عند وقوع هذا اللّفظ في سمعه حالةً هي الحالة ذاتها التي يجدها ذائق حلاوة العسل، فالكلام أصبح عسلاً يذوق اللّسان حلاوته.

وقد ضرب الجرجانيّ مثلاً لهذا: وهو أن تريد إخبار متلقّ بأنّ الذي (يَعظ ولا يتَّعِظ يضرّ

(1) إبراهيم: 14.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، « الرّماني»: 76.

(3) البقرة: 250.

(4) الشعراء: 50.

(5) إعجاز القرآن، الباقّلانيّ: 244.

(6) أسرار البلاغة، الجرجاني: 122.

بنفسه من حيث ينفع غيره)، وهو حكم من الأحكام العقليّة المجرّدة التي تقبل الإنكار والتصديق، فإذا أُرِيدَ تمكين هذا المعنى عند السَّامع جيْءَ إليه من الطَّريق الذي يعلمه بالضَّرورة فيما لا يسعه الإنكارُ فيه، وكلّ ذلك من خلال استثمار اللّغة المرئيّة في الأدب، وهي اللّغة التَّجسيميّة، فتكون العبارة المحوّلة عن العبارة السالفة: (مَثَلُ الذي يُعلّم النّاسَ الخَيْرَ ولا يَعْمَلُ به، مَثَلُ السِّراج الذي يُضيءُ للنَّاس ويُحَرِقُ نَفْسَه)[1]، فالتسجيم هنا اتخذ التَّمثيل لبوساً له ليضيف إلى المعنى الأصليّ ضرباً من الموازنة مع ما لا يُخْتَلَفُ فيه، والغاية هي الإفهام المتميّز، وذلك – على حدّ قول الجرجاني –: (أنك أخرجت النفس من خفيّ «غامض» يعلم بالفكر المجرّد «أنّ الذي يعظ ولا يتعظ يضر بنفسه من حيث يعلّم الناس»، إلى ما يعلم بضرورة الطبع والرؤية «السراج الذي يضيء من حيث إحراقه لنفسه».

ومن الواضح أنّ التجسيم يتجلّى في صورٍ عمادها التشبيه الصريح، أو فيما سيفضي إلى التشبيه إن لم يكن صريحاً، وهو الذي ذكره النقّاد من تشبيه المعقول بالمحسوس، أو استعارة المحسوس للمعقول، وذا الأصل في التشبيه عند النقّاد.

ولمّا كانت غاية الإفهام والإبلاغ والبعد من الإغماض والإبهام غير غائبة في التّجسيم الفنّيّ، فإنّه يجيب دواعي التوضيح، ويتطلّب – من ثمّ – عناصر موضّحة في المشبّه به هي أعلى في الصّفة من المشبّه وذلك لينأى بالصورة عن الإبهام والبرودة، فهاهُنا صعودٌ من الأضعف إلى الأعلى والأقوى في الصّفة، فالأعمال التي لا يمكن بحالٍ إدراكها إلا من العقل المجرّد– ومن ثمّ فإنّ وصفها بالضياع ذو أثرٍ ضعيف في المتلقّي– أصبحت في البيان القرآني رماداً يُلمَس ويُشمّ ويُرى غامراً أبعاد لوحة فنيّة لبوسها تشبيه الأعمال بالرّماد في يوم عاصف شديد وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡۖ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٍۖ﴾[2]، وقد سبق تعليق الرّمّاني على هذه الآية الكريمة، وها هو ذا العذاب يصبح ذا مذاقٍ يدرك في صورة

(1) أسرار البلاغة: 119.

(2) إبراهيم: 14.

استعاريّة أصلها تشبيه مباشرة العذاب الموعود بالأكل الحاضر في قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ﴾[1]، ويقول العسكري في (الصناعتين) منوهاً بهذه الصورة (حقيقته لنعذّبنّهم، والاستعارة أبلغ، لأنّ حسّ الذائق أقوى لإدراك ما يذوقه، وللذوق فضلٌ على غيره من الحواسّ، ألا ترى الإنسان إذا رأى شيئاً لم يعرفه شمّه، فإن عرفه وإلاّ فذاقه لما يُعلَم أنّ للذوق فضلاً في تبيّن الأشياء)[2].

يُؤكّد العسكريّ هنا على أثر الحواسّ مفاضلاً بينها إذ يرى أنّ التذوّق أعمق مرحلة من مراحل اتصال الإنسان بالموجودات، فإذا كانت الصورة صورة العسل فهي الصورة الحسيّة المسعدة، وإذا كانت الصّورة صورة العذاب، فهي الصورة المنفّرة الكريهة، وهي في منتهى القرب مما يضفي عليها تأثيراً وجدانيّاً خاصّاً مضافاً إلى أثرها في مخاطبة العقل المجرّد.

وتلك ثمرة الصّدقة عندما يخالطها الرّياء والأذى تستحيل صخرة، وهذه الصخرة صلدةٌ لا تنبت نبتاً ولا تثمر ثمراً فتراها في قوله عزّ من قائل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا﴾[3].

ويعلّق صاحب التصوير الفنّي قائلاً: (ويدعهم يَتَمَلَّونَ هيئة الحجر الصّلب المستوي غطّته طبقة خفيفة من التراب، فظُنّت فيه الخصوبة، فإذا وابل من المطر يصيبه، وبدلاً من أن يهيّئه للخصب والنماء – كما هي شيمة الأرض تجودها السماء – إذا به – كما هو المنظور – يتركه صلداً)[4].

ومتتبع هذه السمة في القرآن الكريم يجدها حاضرةً في معظم أجزائه، ولعلّ المهمّ هنا

---

(1) السجدة: 22.

(2) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري: 275.

(3) البقرة: 264.

(4) التصوير الفنّي في القرآن، سيد قطب: 33.

هو الإشارة إلى أنّ التجسيم القرآني الفنّيّ يحقّق الوظيفتين اللتين أبرزهما النقّاد في الإفهام المتميّز، أولاهما: فكريّة، إذ يكون ثمّة تسهيل وإتاحة للإدراك المجرّد وفهم أبعاده؛ والثانية: فنيّة وجدانيّة عندما يضفي على صورة هذا المجرّد سحراً وخلابة، موافقاً للميل الإنساني العامّ.

وفي ضوء هذه الوظيفة المزدوجة، يكون التجسيم غيرَ معنيّ به الخلوص التامّ للحسيّة، فجماليّته الرئيسيّة – كما يجمل الدكتور أحمد ياسوف –: (هي تلك القفرة الخياليّة في المغايرة التي تجعل غير الحسّيّ حسّيّاً، فجمالها لا يعني موافقتها للحواسّ فحسب، بل يعني ربط التعبير بالقريب، ولذلك ينبغي أن تكون الوسيلة المجسّمة واضحة ومعهودة، ومقبولة يرضى عنها الذوق الفنّي..، كما أنّ القرب من الحواسّ لا يعني حدوداً حسيّة خالصة، بل إنّه يتخذ مساحات متنوعة لا مساحة حرفيّة..، فليس ثمّة مكانٌ حرفيّ بل مكانٌ نفسي، لا سيّما أنّ الأدب فنٌّ أداته رموز لغويّة)[1].

فإذا سحب هذا الكلام على التجسيم الفنّي القرآني، وُجِدَ متفقاً مع الغايات الكبرى التي أُنيطت به في القرآن الكريم، فالقرآن لم يكن أبداً كتاب تسلية وترويح عن النَّفس من خلال حذلقة فنيّة فارغة – معاذ الله –، بل فيه يمتزج الفنّ بالدين، في كمال فنّيٍّ معجز، وفي كمال ديني تصلح عليه حالُ البشريّة جمعاء، ولذا فإنّ الوظيفة لا تنحصر في الفن الذي يجلّي الفكرة محسوساً عماده الرؤية، بل إنّ هناك بعد الرؤية رويّة تؤدي إلى الذهن، فجمال شكل الثمرة وطيب رائحتها – كما يشير الدكتور ياسوف[2] – ليس إلاّ وسيلةً مرغّبةً لما تؤديه هذه الثمرة من تسخيرٍ لها لخدمةِ الإنسان بما تحصّله له من نفع ولذّة، وعماد هذا القول – فنيّاً – أن المغايرة حاضرةٌ دائماً في كلّ الصور التشبيهيّة – أو التي مؤداها إلى المقارنة مطلقاً – فمهما كان التشبيه قريباً؛ أي مهما كانت عناصر الشّبه كثيرة، فإنه لا يمكن أن يصل بالأشياء إلى حدّ التّماهي التام، فالمشبّه به كيانٌ مستقلّ، والمشبّه كيان آخر، ولكنّ

(1) الصورة الفنيّة في الحديث النبوي الشّريف، د. أحمد زكريا ياسوف: 440.

(2) الصورة الفنيّة في الحديث النبوي الشّريف، د. أحمد زكريا ياسوف: 445.

مدار الأمر على الحركة الذهنيّة اللطيفة التي تقتنِصُ أوجه الشَّبه بين الاثنين لتصل بالمتلقّي إلى سرور يرافقه اقتناع. وذلك ملموح عند النّقاد في كلّ الأساليب البلاغيّة التي تدخل في بنية العمل الأدبي، ومن ثمّ فقد كانت قيمة هذه الأساليب على اختلافها تكمن في قدرتها على إثارة هذه الحركة الفكريّة، في تمازج فنّيّ فكريّ خدمةً لإفهام المتلقّي، فالكناية، مثلاً، -بما هي ملفوظ بلاغي وبما هي وسيلة من وسائل التصوير الفنّي - تتضمّن أشكالاً جماليّة في التعبير عن الفكرة خلف لفظ ظاهر هو بمنزلة دليل ومنبّه على الفكرة المقصودة، فهناك حركة فكريّة منبعها المواربة من خلال ذلك الضرب من الغموض الشفيف الذي تحصل بعد كشفه متعةٌ كبرى، يقول الجرجاني: (ليس المعنى إذا قلنا: إنّ الكناية أبلغ من التصريح، أنك لّما كنيّت عن المعنى زدت في ذاته، بل إنّ المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشدّ، فليست المزيّة في قولهم: (جمّ الرّماد) أنه دلّ على قِرىً أكثر، بل إنك أثبتّ له القِرى الكثير من وجه هو أبلغ)[1]، فالمضمون الفكريّ الذي يراد تقديمه للمتلقّي لا يتغيّر بمجرّد التصريح أو التلميح، بل للكناية فضلٌ ومزيّة في زيادة الإثبات من خلال تلك الحركة الذهنيّة بين المعنى الموجود، والمعنى المكنّى عنه المختفي وراءه.

وبمثل هذا كان التسجيم يمتلك خصوصيتّه الدلاليّة من خلال تلك الحركة الفكريّة التي مدارها على إعمال العقل والرويّة، والتفتيش في طرفي التشبيه للنفاذ إلى وجه الشبه الذي لا تراه في المشبّه كرؤيتك إياه في المشبّه به.

ففي قوله عزّ من قائل: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾[2]. يقول الشريف الرضي: (وهذه استعارة، والمراد بها صفة لشمول الذّلّة، وإحاطة المسكنة بهم كالخباء المضروب على أهله والرّواق المرفوع لمستظله)[3]، وأوّل ما يتنبه عليه أن الاستعارة هنا - وفي كلّ مكان ترد فيه - أصلها التّشبيه، وهي هنا استعارة الضرب، وهو من لوازم الخباء، للذلّة

---

(1) دلائل الإعجاز، الجرجاني: 71.

(2) البقرة: 61.

(3) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف محمّد بن الحسين الرّضي، (تح: محمد عبد الغني حسن): 115.

والمسكنة؛ أي تشبيه الذلّة والمسكنة بخباء يُضرب، والحركة الذهنيّة المطلوبة هنا هي تخيّل الذلّة والمسكنة– وهما معقولان مجرّدان– خباءً من خلال التأكيد على وجه الشّبه (أو الجامع)، وهو الشمول والإحاطة، كما يضاف إلى ذلك (إلقاء الضوء على المفردة المستعارة من جهة الأثر النّفسيّ المخزون فيها، فالذلّة والمسكنة مشاعر، وتجسيمها بفعل الضّرب يوحي بظهورها للعيان، وكأنها خيمةٌ تضرب عليهم، والكلمة توحي بالعنف المناسب، وكأنّ الذلّة والمسكنة أداةٌ يضرب بها هؤلاء اليهود ضرباً)[1].

وفي قوله تعالى: ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴿١٤﴾﴾[2]. يبيّن سيّد قطب المسألة مجملاً بقوله: (يريد – أي البيان القرآني – أن يبرز معنى أنّ الله وحده يستجيب لمن يدعوه، وأنّ الآلهة التي يدعونها مع الله لا تملك لهم شيئاً، ولا تُنيلهم خيراً، فيرسم لهذا المعنى هذه الصورة العجيبة، وهي صورة تلحّ على الحسّ والوجدان..، شخص حيّ شاخص باسط كفّيه إلى الماء، والماء منه قريب يريد أن يبلّغه فاه، ولكنه لا يستطيع)[3].

فهاهنا يكون ثمّة تمييز بين حالتين للمعنى، كان للتجسيم الفنّيّ – الذي اتَّخذ تشبيه التمثيل وسيلة له – الأثر الأهم في تمايزهما، أمّا الأولى فهي صورة أصليّة وهي صورة رجلٍ يمدّ يديه ضارعاً إلى حجارةٍ أو غيرها مما يُعْبَد من دون الله، وأمّا الثانية فهي التي تدخّل ذلك العنصر فيها ليزيلها إلى صورةٍ جديدة محسوسة هي دليلٌ عليها، ليكسبها قدرةً على الإثارة من خلال تلك الحركة الفكريّة اللطيفة المتدرّجة من المحسوس إلى المجرّد، والتي يبحث فيها المتلقّي بين طرفي التشبيه بغية الوصول إلى وجه الشّبه، ومنه إلى الفكرة المراد تقديمها، فتعود الصورة الأصليّة إلى الذهن، ولكن بعد إثقالها بهذه الإثارة لترسخ فيه.

(1) جماليّات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتّفسير، أحمد زكريا ياسوف: 105.

(2) الرعد: 14.

(3) التصوير الفنّي في القرآن، سيد قطب: 34.

وبذا يكون التجسيم واسطة العقد، والرابط بين جناحين، فالمرحلة الحسيّة تغدو وسطاً بين عالمين ذهنيين، إذ تأتي المرحلة الحسيّة لتجلّي المخفيّ في التجسيم، ويتذوّقه المتلقّي حسيّاً، ومن ثمّ ينقلب إلى ذهنيّته، وهذا يعني امتزاج الحسّي بالذّهني في التجسيم، وابتعاد الحسّيات عن الطابع المعهود واتخاذها دلالة جديدة[1]، وكلّ ذلك في سبيل التوجّه نحو المتلقّي، وتقريب هذا المعنى من ذهنه بغية إفهامه.

ومن أجل هذا كلّه اختيرت اللّغة الحسيّة لإبراز قواعد الدين، وتقريب المفاهيم الدينيّة الغيبيّة من المدارك البشريّة، فأصبح الدّين طريقاً مستقيماً يطلب المرء الهداية إليه: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ ﴾[2]، وأصبحت الأعمال ذات جرم يوزن: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾[3]، والأعمال ذاتها صارت هباءً منثوراً، إذا لم يكن وجه الله هو المراد بها: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا ۝٢٣ ﴾[4]، ويصبح ضعف من يُعبد من دون الله بيتاً واهياً لعنكبوت ضئيل: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۝٤١ ﴾[5]، والصلاة أصبحت كتاباً يُفتح كلّ يومٍ خمسَ مرات – لزاماً –: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴾[6]، ومن هذا القَبيل المتشابه المعنوي – وقد سبق ذكره – الذي تحدّث عن (أخصّ شأن يوجب فيه التجريد المطلق، والتنزيه الكامل)[7] فقال تبارك وتعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ ﴾[8] و﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ ﴾[9]،

---

(1) ينظر: الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، د. ياسوف: 440 فما بعدها.

(2) الفاتحة: 6.

(3) الأنبياء: 47.

(4) الفرقان: 23.

(5) العنكبوت: 41.

(6) النساء: 103.

(7) التصوير الفني في القرآن، سيد قطب: 67.

(8) الفتح: 10.

(9) البقرة: 255.

و﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[1]، والأمثلة التجسيميّة الفنيّة كثيرة جدّاً ينوء بها سفر عظيم فضلاً عن هذه العجالة.

3 – علاقة التشخيص بالأساس الإفهاميّ للتّمكين:

إذا كان التجسيم الفنّي يخاطب في الإنسان حواسّه أولاً متخذاً من هذا الخطاب طريقاً إلى مخيّلته وعقله، فإنّ هذه المعادلة في التشخيص تبدو أكثر تعقيداً، إن لم تكن معكوسة؛ أي إنّ التشخيص يخاطب الجزء المتسامي في الإنسان متنزّلاً به إلى ما تدركه حواسّه، تنزّلاً ينفي عن هذه الحواسّ بهيميّتها، ليحيل المتلقيّ مفكّراً بين حواسّه وذهنه – شأنَ التجسيم الفنيّ – ولكنّ الطريق هنا يبدأ بالأعلى نزولاً إلى الأدنى، فالغاية الكبرى، التي هي الإفهام المتميّز ليست غائبة هنا، ولكنّ الأسلوب مختلف، ذلك أنّ الاحتفاظ بالمعالم الحسيّة القريبة من المتلقيّ حاضرٌ في التشخيص كما هو حاضر في التجسيم.

وقد ارتبط التشخيص عند النقّاد بالاستعارة، وهذا شأنها عند الجرجاني الذي يقول: (إنك لترى الجماد بها حيّاً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مُبينةً، والمعاني الخفيّة باديةً جليّة)[2]، وهو في أصله تشبيه ما هو مرئي – أو ما يأخذ حكمه – بما هو معنويّ، وهذا يقتضي أن يكون وجه الشّبه عقليّاً، فهو – في الأعمّ الأغلب – نقْلةٌ من المحسوس إلى غير المحسوس، وابن الأثير يذكر في أقسام التشبيه: (تشبيه صورة بمعنى كقول أبي تمام[3]:

وفَتَكْتَ بالمالِ الجزيلِ وبالعدا فَتْكَ الصَّبابَةِ بالمِحبّ المُغْرَمِ

فشبّه فتكه بالمال وبالعدا، وذلك صورة مرئيّة، بفتك الصبابة، وهو فتك معنوي،

---

(1) الزمر: 67.

(2) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني: 43.

(3) لم أجده في ديوانه. ولا في غير المثل السائر – في حدود ما هداني البحث إليه –، وفتك: اغتال وأهلك مجاهرةً.

وهذا ألطف الأقسام الأربعة، لأنه نقل صورة إلى غير صورة)[1] فإدراك وجه الشّبه العقلي يتطلّب نقلةً فكريّة لطيفة بين المشبّه والمشبّه به، إذ يكون ثمة مجهود فكريّ يبذله المتلقّي في إدراك وجه الشّبه.

والنظر في المثال الذي ذكره ابن الأثير يبيّن أن هذا المجهود مضاعف هنا، فالصورة التشخيصيّة التي رسمها الشاعر فيها تشبيه للمحسوس (فتك الممدوح بالمال وبالعدا) بالمعقول (فتك الصبابة بالمحبّ)، ولكنّ إدراك هذا الوجه هو المرحلة الأخيرة، ذلك أنّ التشخيص بمفهومه كامنٌ في المشبّه به؛ فالصبابة مجرّدٌ معنويّ فكيف تفتك والفتك من أفعال الجسوم؟ هنا يتدخّل (التجسيم) ليجلو الصبابة حيواناً مفترساً (جسماً)، ثم يأتي التشخيص ليضيف إلى هذا الجسم سمة الفتك، التي هي أعلى من محض الوجود، وكلّ ذلك متأتٍّ من فهم الاستعارة المكنيّة؛ أي استعارة الفتك الذي هو من لوازم المشبّه به للصبابة بجامع الإهلاك في كلٍّ منهما، ولعلّ المجهود الفكريّ الحقيقيّ الذي ينبغي على المتلقّي بذله كامنٌ هنا، ولذا فإن الصورة التشخيصيّة -بما هي صورة مكتملة المعالم- تتطلّب تجاوز اللّغة المألوفة مرتين؛ مرّة في إظهار المعنوي وإكسابه الصفة المرئيّة، ومرة أخرى في تحريك هذا المجسَّم حركة خاصّة تبث فيه الروح الإنسانيّة؛ أي تبثّ فيه سمات امتاز الإنسان بها من سائر المخلوقات.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾[2]، يلاحظ أولاً أن الصورة في أصلها صورة استعاريّة؛ تعتمد استعارة المحسوس للمعقول، أي فيها تشبيهٌ للغضب بإنسان (أي تجسيمه) وهذه مرحلة أولى، ثمّ استعارة فعل السكوت من الإنسان للغضب (استعارةٌ مكنيّة حذف فيها المشبّه به وأبقي على شيء من لوازمه) أي تشخيص هذا الغضب، وهذه الثانية، فالنقلة الذهنيّة تكون ذات مرحلتين مما يقتضي مجهوداً فكريّاً مضاعفاً إذا ما قيس

(1) المثل السائر، ابن الأثير: 2/103، 104.

(2) الأعراف: 154.

بالتجسيم، وبذا يوصف (التشخيص) بأنه أكثر غموضاً لأنه يعتمد التخييل[1].

ولكنّ كلمة (أكثر غموضاً) لا تعني الغموض التام، أي الانغلاق والإبهام، وغاية ما يقال: إنها في سلّم الوضوح والغموض أكثر غموضاً من الواضح (الذي تقع عليه الحاسّة)، والذي يكون أكثر غموضاً من الواضح بدرجة هو في حقيقته مرحلة من الوضوح، ولكنها مرحلة أعلى من المرحلة الأولى، وذا يذكّر بسلّم الوضوح والغموض الذي ينتقل فيه من الأوضح إلى الأكثر إيغالاً في الفكريّة.

ومما ذكر يبدو واضحاً أنّ التشخيص نقله إلى معقول مطلقاً، من دون النظر إلى الطرف الأوّل المستعار له، أو المشبّه به، فقد يكون معنويّاً، وعليه فإن للتشخيص – القرآني خاصّة هنا – أنماطاً أربعة مرتبطة بطرفي التشبيه الذي يفضي إليه التشخيص، ولكلّ من هذه الأنماط موضعه المتَّسق مع السياق[2]:

أمّا أولها: فيكون فيه الطرف الأوّل حِسِّيّاً يُمنح حركة بشريّة، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ١٨ ﴾[3]، فالصبح بما هو ظاهرة طبيعيّة يستعار له فعل التنفّس، وهو من لوازم البشر والأحياء. ومنه قوله تعالى حكاية على لسان نبيّ الله يوسف عليه السلام: ﴿ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيۡتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ ٤ ﴾[4].

وأمّا الثاني: فلا يُكتفى فيه بإعطاء الجماد حركة بشريّة، بل يزيد عليه بأن يمنح هذا الجماد مشاعر إنسانيّة، ومن أمثلته قول الحقّ تبارك وتعالى في شأن الجبال:

---

(1) ليس المراد بالتخييل ما أراده بعض المناطقة والمتكلمين من أنه نقيض الحقيقة، وما يوصل به إلى ضرب من الموازنة بين الصدق والكذب، وإنما المراد به حدوده الأدبيّة الخالصة التي تنطلق من أساس تمثيل المعاني المجرّدة، أو العكس، في ذهن المتلقّي لتقريبها من فهمه المحدود. ينظر للتوسُّع: الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي، جابر عصفور: 76 فما بعدها.

(2) ذكرها: د. أحمد ياسوف مجملةً في ختام مبحث التشخيص في كتابه الصورة الفنية في الحديث النبوي: 494.

(3) التكوير: 18.

(4) يوسف: 4.

﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَمَّا طَغَا ٱلۡمَآءُ حَمَلۡنَٰكُمۡ فِي ٱلۡجَارِيَةِ ١١﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلۡأَرۡضَ خَٰشِعَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡۚ﴾[3]، وقوله تعالى في وصف جهنّم: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۖ﴾[4].

وفي هذين النمطين نجد النقلة من المحسوس إلى المعقول والشّبه عقلي؛ أي كما ذكر النّقاد تشبيه صورة بمعنى.

وأمّا الثالث فيجتمع فيه التجسيم (مرحلةً أولى) مع التشخيص (مرحلة ثانية)، ويتمثّل في إعطاء المجرّد حركة بشريّة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنۡ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلرَّوۡعُ وَجَآءَتۡهُ ٱلۡبُشۡرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوۡمِ لُوطٍ ٧٤﴾[6].

والرابع كالثالث، إلاّ أنه يزيد عليه بإسباغ المشاعر على المجرّد، وهو نادر في القرآن الكريم؛ ومثاله قوله تعالى: ﴿بِئۡسَمَا يَأۡمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾[8].

وبالنّظر في ورود هذه الأنماط في أثناء الصور القرآنيّة الكريمة يتبيّن أن آخر الأنماط أقلُّها وروداً في القرآن الكريم، إذ تشير الدراسة الإحصائيّة التقريبيّة[9] إلى وروده في بضع مراتٍ فحسب، يليه الثالث، فالأوّل والثاني، وهما أكثر الأنماط التشخيصيّة دوراناً في القرآن الكريم، ولذلك دلالة واضحة على ما سبقت الإشارة إليه من التوجّه القرآني نحو المتلقّي،

---

(1) البقرة: 74.

(2) الحاقة: 11.

(3) فصلت: 39.

(4) الملك: 8.

(5) الأعراف: 154.

(6) هود: 74.

(7) البقرة: 93.

(8) هود: 87.

(9) اعتُمد في هذا على النّظر في القرآن الكريم أولاً، وكتاب (تلخيص البيان في مجازات القرآن) للشريف الرضي ثانياً.

فالنمطان الأوّلان ليس فيهما خروج على المعالم الحسيّة التي تسهم في عمليّة الإفهام، إذ الحسيّة أصل فيهما، وهو يدلّ أيضاً على أن التشخيص- على قلّة وروده مجملاً في النّص القرآني الكريم- جاء ليبيّن ما يبدو غامضاً، ولعلّ مما يشي بذلك أنّ أهمّ المواطن التي تجلّى فيها التشخيص القرآني كانت في مشاهد الطبيعة ومشاهد القيامة، ولكلّ من هذين الموضعين خصوصيّته الدلاليّة؛ ففي تشخيص مشاهد الطبيعة أراد التّصوّر الإسلاميّ أن ينأى بعلاقة الإنسان مع الأشياء عن حدود محض المشاهدة، إلى حدود التّفاعل مع هذه المشاهدات التي تشارك الإنسان في عبوديّته لله عزّ وجلّ؛ أي إنّ الأمر ليس شرحاً لآليّة عمل هـذه المشاهدات، بل هو تنبيه عليها وعرضها في مفهومٍ جديد كان غائباً عن المتلقّي، ومن هنا ينطلق التشخيص القرآني من منطلق إيماني مفاده أن هذه الأشياء خلقٌ من خلقِ الله، ولما كانـت كذلك فهـي مُطالبةٌ بعبـادة خالقها وطاعة أوامره إذ لم تُخلق عبثاً، وهـذا يقتضـي أنهـا تمتـلك إرادةً لائقةً بهـا، وذلـك كلّـه مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1].

ومن هنـا فقد كان مـن جماليّات التشخيص القرآني المهمّة طرح تصوّر جديد لمشاهد الطبيعة التي ألفتها العيون، حتى يكاد تأثيرها يكون معدوماً، فجاء التشخيص الفنّي القرآني ليلفت النّظر إلى هـذه المشاهـدات، فالصبح بما هو ظاهرة كونيّـة طبيعيّة تتعاقب كلّ يوم أمام الإنسان في كلّ زمانٍ ومكان على نحوٍ رتيب يجعل منـه شيئاً معتاداً لا يثير أيّاً من الكوامن، يعرضه القرآن الكريم في تصوّر جديد يمنحه الحياة في صورة في منتهى الوداعة والهدوء والطمأنينة، ومن ثمّ فهو يتنفّس: ﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ١٨﴾[2]، وتلك الشّمس وذا القمر يطلعان صباح مساء بحركة دائبـةٍ رتوبـة فـإذا بهمـا يصبحان مـن ذوي الإرادة، وهـذه الإرادة مقهورة علـى خدمة الإنسان بفعـل خالقهـا:

(1) الإسراء: 44.

(2) التكوير: 18.

﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾[1].

وجماليّة أخرى من جماليّات هذا الفنّ (أنه يلقي الطمأنينة في نفس القارئ، عندما يقدّم له مثيله في رفع مستوى الأشياء، فيتلاشى الشعور بالغربة والانعزال)[2]، فالليل – مثلاً – الذي يومئ غالباً إلى المجهول وينذر بالخوف يصبح في التصوّر الإسلاميّ سكناً يطمئن الفرد فيه، يقول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ ﴾[3]، ويعلّق الشريف الرضي: (وهذه استعارة عجيبة)[4]، وكذا الأرض، ذلك الجماد الطويل العريض، تصبح في القرآن الكريم عروساً في يوم جلوتها، وذلك في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ ﴾[5].

يقول الشريف الرّضي: (وهذه استعارة حسنة، لأنّ الزخرف في كلامهم اسم للزينة واختلاف الألوان المونقة وقوله سبحانه: (أخذت الأرض زخرفها)، أي لبست زينتها بألوان الأزهار، وأصابيغ الرياض، كما يقال: أخذت المرأة قناعها إذا لبسته)[6]. والواقع أن هذه الآية الكريمة، ينبغي فهمها في أثناء سياقها الذي انتظمها شأنَ كلّ الصور التشخيصيّة وغيرها، فالسياق سياق عذابٍ وتقريع وضرب مثل، ومع هذا تبرز هذه الصّورة في خلال ذلك السّياق مشعّة، وإشعاعها يبرز المفارقة العظيمة بين ما كان يعتقده أولئك النفر وينتظرونه، وبين ما قدّره الله تبارك وتعالى لهم، والمهمّ هو الصورة التشخيصيّة التي تبرز الأرض عروساً متزيّنة، ومدى الحواجز التي تكسرها بين الإنسان والطبيعة في خلال جمال التشخيص الأخّاذ.

---

(1) يس: 40.

(2) جماليات المفردة القرآنية، د. أحمد ياسوف: 141.

(3) يونس: 67.

(4) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشّريف الرّضيّ: 156.

(5) يونس: 24.

(6) تلخيص البيان، الشّريف الرّضيّ: 155.

وقد تردّد الدكتور أحمد ياسوف في دعوى الحقيقة والمجاز في التشخيص القرآني والنبوي، ومن ثمّ قسم التشخيص إلى قسمين من دون النّظر إلى الأنماط التي ذكرت– ولعلّ في هذا مكمن الاضطراب– يعتمد الأوّل منهما على ما سمّاه (الشخوص الغيبيّة)، أسند فيها القول إلى المجرّدات من باب التوسّع في اللّغة، حيث يدلّ على حقيقة غيبيّة، فهو مختصّ بإطلاق بعض الجمادات (وهو ما يريده بالمجردات) يوم القيامة، ومن ثمّ أخرجه من باب التشخيص، ويعتمد الثاني على لغة فنيّة تنطق ما تقع عليه الحاسّة في الدنيا، يقول: (لا بدّ من التمييز بين آيات أسند فيها القول إلى المجرّدات من باب التوسّع في اللّغة وهي تدلّ على حقيقة غيبيّة..، وبين آيات تضمنَّت تشخيصاً أدبيّاً قائماً على الاستعارة، يتّضح فيه العامل الفنّي، ولا يمكن عدّ الأوّل منهما تشخيصاً)[1]، وهذا التقسيم غير مسلّم به على هذه الشاكلة؛ لأن اللّغة الحقيقيّة لا تستبعد في إنطاق الجمادات في النمطين الأوّل والثاني من أنماط التشخيص، من دون النظر في أنّ هذا الإنطاق كان في دار الدنيا أم في الدار الآخرة، وذلك لأنّ العهد الحسّي بهذه الأشياء أقوى من التجريد، وأمّا اللّغة المجازيّة الفنيّة فتكون واضحة في النمطين الثالث والرابع إذ دعوى الخلق المغاير لا يُسلّم بها، بل هي لا تصح هناك لعدم وجود العهد الحسّي أو حتى المشابه، ومهما يكن فإنّ للسياق شأنه في كلا الموضعين، إذ هو الذي يوجّه فهم المتلقّي إلى المراد.

يضاف إلى ذلك أمور، أولها: أنّ التشخيص في أصله يعتمد التخييل؛ أي تصوّر هذه الأشياء المشخّصة على وفق أشياء أخرى محسوسة، فالصبح موجود محسوس، وكذا الإنسان الذي يتنفّس موجود محسوس، والتخييل يكمن في إسناد النّفس إلى الصّبح، والأشياء التي أنطقها البيان القرآني الكريم في الدنيا، لا فارق بينها وبين التي أنطقها في الآخرة، وإذا كانت أعيانها غائبة فإنّ شخوصها معهودة محسوسة.

وأمّا الثاني: فهو أنّ ادعاء الصورة الغيبيّة المغايرة، موجود في التشخيص الفنّي كوجوده

(1) الصورة الفنيّة في الحديث النبوي الشريف، د. ياسوف: 404، وينظر ما بعدها.

في (الشخوص الغيبيّة) سواءً بسواء.

فالأرض التي أخبر البيان القرآني الكريم عنها أنها تشهد يوم القيامة في قوله سبحانه: ﴿يَوۡمَئِذٖ تُحَدِّثُ أَخۡبَارَهَا ٤﴾[1]، هي ذاتها الأرض التي خوطبت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾[2]، فالاستعارة ملموحة في كليهما، والفعل قائم في كلتا الحالين، وكذا الكيفيّة مجهولة في كلتا الحالين، فلا مسوّغ للفصل بينهما، وغاية الأمر تكمن في صدق الإخبار أو أنه غير صادقٍ، وهي الثالثة: أي إن الإخبار في الحالين كان من الله عزّ وجل، وقدرة الله من غير حدود، فما يقدر عليه في الدنيا يقدر عليه في الآخرة سبحانه.

ولذا- والله أعلم- فإنّ الصور التشخيصيّة القرآنيّة أو النبويّة – من النمطين الأوّلين حيثما جاءت – تفهم في مجالين:

الأوّل منهما دينيّ ينطلق من منطلق إيماني، وتكون اللّغة فيه حقيقيّة، لأنّه خطاب ممن خَلقَ على من خُلق، فالحقّ تبارك وتعالى خاطب جهنم وردّت الخطاب في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ ٣٠﴾[3] فلها كلام، ولكن كيفيّة هذا الكلام أمرٌ لا طاقة للحواسّ التي جعلت منافذ الإنسان إلى العلم على إدراكها على الحقيقة، فالوحي مطلق والحواسّ محدودة، وهذا المستوى المعرفيّ الإيماني من الفهم لم يكن غائباً عن أذهان العلماء، فالتشخيص في هذا الفهم ينأى بمتلقيه عن الفن وينحو به نحو الحقيقة الذهنيّة المتخيّلة ابتلاءً، وهذا لا مشاحة فيه، ولا سيّما أن القرآن الكريم كتاب دين، والدين قائم على الاختبار، ومن هنا لا يملك المتلقّي إلاّ الإيمان بهذه التشخيصات وردّ حقيقتها إلى علم الحقّ تبارك وتعالى، بوصف هذا الإيمان نوعاً من الإذعان لمشيئة الخالق عزّ وجلّ، وذا واضح عند ابن قتيبة – من علماء السّلف – إذ يقول: (فمن آمن بمحمد ﷺ وبأنّ ما جاء به الحقّ، أخذ بجميع هذا، وشرح صدره به، ومن أنكره لأنّه لا يؤمن إلاّ بما أوجبه النظر،

---

(1) الزلزلة: 4.

(2) هود: 44.

(3) ق: 30.

والقياس على ما شاهد ورأى في الموات والحيوان، فماذا بقي على المسلمين؟!، وأيَّ شيء ترك للملحدين؟!)[1].

ويلفت الانتباه التساؤل الاستنكاريّ لابن قتيبة، الذي يصبح بموجبه الكلام على الفنيّة والحسيّة والمعنويّة جميعاً ضرباً من الاجتراء على كتاب الله عزّ وجلّ وأخباره، وطعناً في مضامينه الفكريّة التي أريد ببعضها ابتلاء العباد.

كما أن هذا الفهم ملموح عند عالم من العلماء العصريين هو الشيخ عبد الله سراج الدين، فهو يقول تعليقاً على قوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾﴾[2]: (وهذه الشهادة لا تكون إلاّ عن علم ومشاهدة، فلولا أنّ لها إدراكاً وشعوراً لما علمت، ولما تحمّلت الشهادة حتّى أدتها يوم القيامة، فإنّ الشهادة لا تقبل إلا ممّن تحمّل العلم بالمشهود به)[3].

وأمّا المجال الثاني الذي يفهم فيه التشخيص – عامّةً – فهو المجال الفنّي، فالتشخيص القرآني وإن كان (لا يردّ إلى الصبغة الفنيّة المحضة، لأنّ الإيمان بقدرة الخالق على خلق هذه الصفات على حقيقتها ليس ببعيد هنا، على أنّ الكيفيّة مفوّضة إليه سبحانه)[4]، فإنّ ذلك لا ينفي عنه الصّفة الفنيّة نفياً قاطعاً، ولا سيّما إذا نظرنا إليه على أنّه فنٌّ متوجّهٌ إلى متلقٍّ محدود بحدود حواسّه، فالتشخيص في مجاله الفنّي بعيد عن المباشرة، فهو كما يقول سيّد قطب مجملاً: (لون من ألوان التخييل)، يتمثّل في خلع الحياة على الموادّ الجامدة، والظواهر الطبيعيّة..، وهذه الحياة قد ترتقي فتصبح حياةً إنسانيّة تشمل المواد والظواهر والانفعالات وتهب لهذه الأشياء كلها عواطف آدميّة..، تتبدّى لهم في شتّى الملابسات وتجعلهم يحسّون الحياة في كلّ شيء تقع عليه العين، ويتلبّس به الحسّ، فيأنسون بهذا الوجود أو يرهبونه في توفّزٍ وحساسيّة وإرهاف)[5].

---

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: 123.

(2) الزلزلة: 4.

(3) هدي القرآن الكريم إلى معرفة العوالم والتفكير في الأكوان، عبد الله سراج الدين: 404.

(4) الصورة الفنيّة في الحديث النبوي، د. ياسوف: 469.

(5) التصوير الفني في القرآن، سيد قطب: 140.

فالتشخيص لون من ألوان التخييل؛ أي إنه استخدام فنّي للغة مألوفة، إلاّ أنه يرتقي بهذه اللّغة بما يمنحها من مخزونٍ معرفي، إذ يحرّك المضامين الفكريّة الراكدة، وبما يهبها من مخزون فني مؤثّر في توسيع رقعة الخيال لدى المتلقّي، ومن ثمّ ينقل (الصّورة من مجرّد الإخبار الذي يحتمل الصدق والكذب، إلى تخيّل مشاهدة أحداثها ووقائعها مما يوهم المتلقّي أن ما هو مبنيّ على الظنّ أصبح يقينيّاً)[1]، ولذا فقد كان للتشخيص أثره البيّن في الإفهام المتميّز من تقريب هذه المجرّدات الغيبيّة، وإنشاء رؤية جديدة للمشاهدات الحاضرة، وذا من أهمّ الأسباب التي تربط التّشخيص بالأساس الإفهامي.

وتتبدّى علاقة التشخيص الفنّي بالإفهام واضحة أيضاً في خلال حدوده الحسيّة التي تنطوي في مفهوم (الاستعارة) التي يعتمد عليها اعتماداً دائماً، إذ (الاستعارة علاقة لغويّة تقوم على المقارنة، شأنها شأن التشبيه، ولكنها تتمايز عنه بأنها تعتمد الاستبدال، أو الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات المختلفة..، فالفارق بين الاستعارة ومقابلها الحرفيّ أو الحقيقي فارقٌ في الدرجة ليس غير، إذ تؤدّي الاستعارة المعنى نفسه الذي تؤدّيه العبارة الحرفيّة، وليس ثمة فارق إلاّ في طريقة التقديم)[2]، وعلى هذا يصبح التشخيص نوعاً من إنشاء علاقات جديدة في النظام اللغوي يمنح النّص خصوصيّة مثيرة وتميّزاً.

ففي قوله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾[3] ثمّة سببان متكاملان لفهم الآية الكريمة – بناءً على ما سلف –:

أولهما: أنّ الخالق الذي أبدع السماء والأرض خلق لهما قدرة على كلام معيّن، وخلق لهما القدرة على التفاهم معه عزّ وجلّ على نحوٍ ما، ثم خاطبهما وفق هذه اللّغة وردّتا الجواب، وهذه واحدة ليس في نطاق قدرة البشر معرفتها على الحقيقة؛ لأنّ قدرتهم

---

(1) الأسس النفسيّة للأساليب البلاغية، جميل عبد المجيد ناجي. 187، نقلاً عن جماليات المفردة، د. ياسوف: 142.

(2) الصورة الفنّية، جابر عصفور: 201، 202.

(3) فصلت: 11.

محدودة بحدود حواسّهم التي لا تدرك مفردات هذه اللّغة[1].

وأمّا السبيل الثاني: فلا يخرج على الأوّل كثيراً، إذ تدخّل التشخيص فنيّاً ليقرّب إلى الذهن هذا الخطاب، فكان ثمة تدخّل في علاقات اللّغة، وتوسيع لمدلولات مفرداتها، فالكلام في عُرف اللّغة لا يسند إلاّ إلى متكلّم، وهذا المتكلّم إنما صار متكلّماً لما أُودع فيه من عناصر القدرة على الكلام من ذهنٍ يولّد المعاني ويضع الألفاظ بإزائها، ثم حنجرة تنطق، فإذا أسند الكلام إلى غير حامل هذه العناصر فهو الفنّ، وهنا استعار المنظوم الكريم فعل الكلام (قال)، الذي هو من لوازم البشر للأرض وللسماء على الاستعارة المكنيّة في تشخيصٍ سبيله بيان قدرة الخالق عزّ وجلّ، وتقريب هذه الفكرة من متلقيها[2]، وذا سبب آخر من الأسباب التي تربط التشخيص بالبعد المعرفي.

وأمرٌ له أهميّته متعلّق بالملفوظ الاستعاريّ الذي يتخذه التشخيص لبوساً، ذلك أن التشخيص يعتمد في إدراكه على مفهومين مهمّين، هما: التمازج في الاستعارة؛ والمغايرة فيما ستفضي إليه من التشبيه[3]، وبيان هذا أنّ الاستعارة في عرف الفن تقتضي ادّعاء التلاحم بين المستعار له والمستعار منه، إذ يكون ادعاء انتقال المستعار له إلى جنس المستعار منه، فمشاهد الطبيعة في التشخيص تتلاحم بالنفس الإنسانيّة، ليصبح الماء ذا إرادة وقدرة على الطغيان: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ ﴿١١﴾﴾[4]، ولكنّ هذه الطبيعة التي (تتكلّم أو تتنفّس أو تطغى) ليست تتكلم على حقيقتها – فنّياً – وهنا يتدخّل مفهوم المغايرة في الأصل التشبيهي للتشخيص، فالمشبّه (المستعار منه) حتماً غير المشبّه به (المستعار له)، بل

---

(1) ينظر تعليق ابن قتيبة على الآية الكريمة في تأويل مشكل القرآن /112/ حيث ردّ ذلك إلى الحقيقة لا المجاز.

(2) ينظر تعليق الزمخشري في الكشاف: 184/4 إذ إنه لم يستبعد كلا الفهمين.

(3) مفهوما التمازج والمغايرة: ينظر: جابر عصفور – الصورة الفنية /174/ فما بعدها و/424/ فما بعدها، وهو قريب من مفهوم (الادعاء) عند الجرجاني في دلائل الإعجاز /281/ والرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز /203/، وينظر: فن التشبيه علي الجندي 38/1.

(4) الحاقّة: 11.

كلٌّ منهما له خصوصيّته، (ولا بدّ وأن يكونا مشتركين من وجه ومختلفين من وجه)[1]، وغاية الأمر أنّ في ذلك علوّاً وتميّزاً في اللّغة، تضفي على النّص خلابةً، لما في الحركة الذهنيّة اللطيفة التي يتعاورها المتلقّي ما بين التمازج والمغايرة ثمّ الخلوص إلى وجه الشّبه، من سرورٍ وإقبال على الفكرة، ويكون ثمّة تقريب من الفهم من طريقٍ فنّي مدهش، وهذا ما عبّر عنه العلماء بقولهم (أبلغ)، كالرّمّاني الذي علّق على الآية الكريمة الآنفة بقوله: (حقيقته علا، والاستعارة (أبلغ)، لأنّ طغى علا قاهراً، وهو مبالغة في عظم الحال)[2].

فالمضمون الفكري الذي يُراد إيصاله هو علوّ الماء عُلوّاً عظيماً في أثناء الطّوفان، ولكنّ المفردة القرآنيّة المستعارة (طغى) تضيف إلى هذا الإخبار عمق التأثير ليصبح الخطاب متّسقاً مع المنّة الإلهية الكبرى في إنقاذ البشريّة بحملهم في (الجارية).

ويبرز السّياق أمراً مهمّاً في فهم الصور القرآنيّة التشخيصيّة، إذ تكون حكمة السّياق هي المحرّك الأبرز نحو تفسير استعمال الصّورة التشخيصيّة، من خلال المفارقة الحاصلة فيه، ففي قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾[3].

يُلاحظ أوّلاً أن ثمّة خطاباً موجّهاً من الحقّ سبحانه إلى جماداتٍ تقع عليها الحواسّ، وأنّ هذه الجمادات تمتلك إرادة وقدرةً على الاختيار وردّ الجواب، وذا هو الفهم الإيماني لهذه الآية الكريمة حيث التسليم بقدرة الخالق عزّ وجلّ على إعطاء هذه الجمادات القدرة على الكلام والإرادة، على أن خَلْقَها المغايرَ لخَلْقِ الإنسانَ يمنع إدراك هذا الكلام على حقيقته.

ولمّا كان هذا الفهم يبدو بعيداً عن المتلقي، فإنّ المفسّرين توجّهوا إلى دعوى المجاز في هذه الآية الكريمة، كالزمخشري الذي أشار إلى المجاز، مع أن كلامه يَشِي بأنه لم يستبعد

(1) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الفخر الرّازي: 103.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، «الرّمّانيّ»: 80، وينظر الصناعتين، أبو هلال العسكري: 271.

(3) الأحزاب: 72.

الحقيقة، فهو يقول: (والمراد بالأمانة الطّاعة، لأنها لازمة الوجود، كما أنّ الأمانة لازمةُ الأداء، وعرضها على الجمادات وإباؤها وإشفاقها: مجاز)[1]، والمجاز الذي أشار إليه الزمخشري في الآية الكريمة، هو في حقيقته تشخيص واضح المعالم للسموات والأرض والجبال بإسباغ صفة إنسانيّة عليها، هي القدرة على التخاطب، والقدرة على ردّ الخطاب في خلال استعارة فعل (الإباء والإشفاق) على سبيل الاستعارة المكنيّة، إذ شبّهت هذه الجمادات بإنسان، ثمّ حذف المشبّه به وأُبقي على شيء من لوازمه وهو (أَبيْنَ، وأشفَقْن)، وكان السّياق الذي وجه هذا التشخيص إلى تجاوز حدود مجرّد المشابهة إلى المفارقة الحاصلة، ولعلّ مدار الأمر عليها؛ وذلك أنّ هذه الجمادات أكثر تعقّلاً من الإنسان، وأكثر تعظيماً وتفخيماً لشأن هذه الأمانة، وذا ملموح في قول الزمخشري: (هذه الأجرامُ العِظام من السموات والأرض والجبال قد انقادت لأمر الله عزّ وعلا انقيادَ مثلها، وأطاعت له الطّاعة التي تصحّ منها وتليق بها..، وأمّا الإنسان فلم تكن حاله فيما يصح منه من الطاعات ويليق به من الانقياد لأوامر الله ونواهيه)[2].. وذا يقال أيضاً في قول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾[3]، فللسماء والأرض طريقتهما في الكلام والعبادة والتسبيح، والمفارقةُ الحاصلة في أنّ سجود هذه الأجرام العظيمة الخِلقة كان سجوداً طوعيّاً، وهو أبلغ وأعظم من السجود الإجباريّ..، وذا أيضاً ملموحٌ في قوله تعالى في شأن الجبال: ﴿ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾[4]، يقول الشريف الرّضي: (وهذه استعارة، والمراد ظهور الخضوع فيها لتدبير الله سبحانه، بآثار الصنعة وإحكام الصّفة)[5]، ويلاحظ أنّ الرضيّ في تعليقه ينحو نحو الفهم الفنّي، الذي لم يبعد عنه الزمخشري، إلاّ أنّه أبرز السّياق الكريم من جهة المفارقة الحاصلة بين الكفّار العاقلين الناطقين، والجبال

(1) الكشاف: 547/3.

(2) الكشاف: 547/3.

(3) فصلت: 11.

(4) البقرة: 74.

(5) تلخيص البيان: 116.

الجامدة، إذ يقول: (يهبط: يتردّى من أعلى الجبل، والخشية مجاز عن انقيادها لأمر الله تعالى، وأنها لا تمتنع على ما يريد منها، وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما أمرت به)[1].

ومهما يكن فإن الملاحظ في الأمثلة السّالفة أنها منتميةٌ إلى النمط الأوّل والثّاني من أنماط التّشخيص القرآنيّ، وفي هذين النّمطين لا تستبعد اللّغة الحقيقيّة تمام الاستبعاد، بل تبقى لها مساحة واضحة، وهذه المساحة تختزل في النّمطين الثّالث والرّابع، بل إنها لا تظهر فيه البتّة؛ لأن التّعويل عليها في الفهم يقود إلى ضربٍ من التّخرّص، فالمساحة الفنيّة في هذين النّمطين طاغية لأنّ الطّرف الأوّل من أطراف عمليّة التّشخيص مجرّد حتماً، لا يمكن بحالٍ التّكهّن بلغة له لأن في ذلك بُعداً واضحاً، ولعلّ المهمّ هنا هو بروز الحدود الفكريّة القريبة الرِّشاء، والتي تومئ الصّورة إليها، مما يُسهم في تقريبها من الفهم، مع الحفاظ على التميّز، ويشي بالتوجّه القرآني نحو الإفهام المتميّز للمتلقّي بغية تمكين المعنى في نفسه.

ففي قوله عزّ وجل: ﴿ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[2] يعلّق الشريف الرّضي قائلاً: (وقوله:... استعارة لأنّ الإيمان على الحقيقة لا يصح عليه النّطق، فالأمر إنما يكون بالقول، فالمراد إذاً بذلك – والله أعلم – أن الإيمان إنما يكون دلالة على ضدّ الكفر والضلال، وترغيباً في اتباع الهدى والرّشاد، وأنه لا يكون ترغيباً في سفاهة ولا دلالة على ضلالة)[3]، والآية الكريمة جاءت قفلةً لسياق تقريع بني إسرائيل على أفعالهم، وتاريخهم الأسود، ويلمح فيها التنبيه على إيقاظ حسّ الرقابة الداخليّة على النفوس، ولذا فقد كان تشخيص هذا الرقيب الداخلي، الذي هو الإيمان المزعوم، وبيان خطئه الفادح في منتهى الاتّساق والإبانة، مع الإيغال في التأثير؛ إذ أصبح هذا الرقيب الذي من شأنه أن يدلّ المرء على الخير، ويأمره به ضالاً فناسب هذا وصف أصحابه بالضلال والكفر في

(1) الكشّاف: 1/287.

(2) البقرة: 93.

(3) تلخيص البيان – 117.

منتهاهما.

وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾[1] يقول الشريف الرضي: (وهذه استعارة، لأنّ النفس في الحقيقة لا توصف بالضّيق والاتساع، وإنما المرادُ بذلك المرادَ بالقول الأوّل، أي قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٖ مِّنۡهُمۡ﴾ من أنه عبارةٌ عن انضغاط القلوب بشدة الكرب وبلوغها منقطع الصبر)[2]، والسياق الكريم يصف حال الثلاثة الذين خُلِّفوا، وصدر الأمرُ بمقاطعتهم بالكلام والتعاطي المباشر، ولإبراز إيمانهم العميق الذي أهّلهم للتوبة والتوبة عليهم، جاءت المفارقة الكبيرة بين العقوبة وردّ الفعل الذي شخّصه البيان الكريم، ليدلّ على أنّ قلوبهم عِمَارٌ بالإيمان، وأنّ التوبة عليهم لم تكن بدعاً.

والملاحظ في المثالين السالفين – وغيرهما أيضاً – أنّ طاقة التخييل الكبيرة التي يتطلّبها التشخيص الفنّي عموماً، تتضاءل في التشخيص القرآني، فالحركة الذهنيّة تبقى على لطفها؛ لأنّ المغايرة بين المشبّه والمشبّه به تبقى قريبة ومأنوسة، فلا حاجة ثمّة إلى كدّ ذهن، وإعمال خيال يحيل النّص إلى رموز؛ فالمشبّه به (اللفظ المستعار) يكون في منتهى التناسب مع السيّاق الفكري من جهة، وفي منتهى التماسّ مع المشبّه (المستعار له) فالإيمان في حقيقته رقيب، فإذا شُخِّص كان في مجازيّته رقيب، والنّفس التي هي فيما يُحسُّ ذات ارتباطٍ وثيقٍ بالصّدر يتّسع وينشرح من جهة فيزيائه للانبساط والسّرور ويضيق للكرب تكاد تبقى على حالها في المجاز.

والصفوة أنّ غاية الأمر في التّجسيم والتّشخيص أنهما تصويرٌ بالكلمات؛ يتّسق مع الميل الإنسانيّ العام الذي يأنس بالواضح ويفهمه من جهة، ويتّسق مع إرادة الجمال الذي يضيف إلى الإفهام أثراً وجدانيّاً يتمثّل في تحريض المتلقّي على تفهُّم ما بعد الحسيّة،

---

(1) التوبة: 118.

(2) تلخيص البيان – 151.

والمتعة الفنيّة العالية التي تعقب اكتشاف الفكرة، ومن هنا فقد حقَّقَت الصور التجسيميّة والتشخيصيّة القرآنيّة حدّ الإفهام المتميّز تحقيقاً معجزاً، فحافظت على سمة الإبانة والتوصيل؛ إذ قرّبت المعنى من فهم الإنسان، وتجاوزت في الوقت نفسه الحسّ إلى إعمال العقل والرويّة؛ إذ استدعت قدرةً عاليةً على التصوّر، تلك القدرة التي تثير المتلقّي المتذوّق وتحترمه، ولم يكن ذاك إلاّ توجّهاً كريماً نحو المتلقّي من أجل الغاية الكبرى التي هي تمكين المعنى في نفسه.

الفصل الثالث

الأساس الفنّي للتّمكين في

النّص القرآنيّ

تمهيـد
(تحديد المجال)

إذا كانَ التّمكين محلّه المتلقّي، وموضوعه المعنى، وغايته ضمان الاستجابة، فلا بدّ له من محرّضٍ وباعث، ينبع معظمه[1] هنا من النّصّ الأدبيّ؛ إذ إنّ سموّ العمل الأدبيّ- كما يرى لونجينوس[2]- هو مصدرُ اللّذّة، وبقدر ما يكون هذا الباعث أشدَّ لُحمة بنوازع المتلقّي ومكامن التّأثير فيه، يكون المعنى أمكن وأدعى إلى الاستجابة.

وقد سبق الإلماع إلى أنّ الدّارسين العرب كان لهم موقفٌ مزدوجٌ ذو وجهين متضارعين إزاء دراسة الأثر الذي يتركه العمل الأدبيّ في متلقيّه:

يتجلّى الأوّل في رصدهم للتّأثير الذاتيّ للنُّصوص؛ إذ ردّوا ذلك إلى لونٍ من الحدس المبهم.

ويتجلّى الثّاني في دراسة ظاهرة التلقيّ والتّأثير دراسة أسلوبيّة نفسانيّة، تجعل من النّص نفسه تكأَةً لها.

فإلى جانب الذين وقفوا الموقف الأوّل كان هناك دارسون (تجاوزوا منطقة «اللاتعليل»، محاولين العثور على خصائص عقليّة تبرز جمال النَّظم، وتعلّله التعليل المنطقي، ويتواصل هذا الاتجاه من الجاحظ المعتزليّ، ويمتد ليشمل ابن طباطبا وقدامة المتأثرّين بالفلسفة، إلى أن يصل إلى ذروته عند عبد القاهر الأشعري الذي وضع نظريّة النّظم بأصولها المعروفة)[3].

ومهما يكن من أمر، فإن الحديث في التّمكين- عامّةً- عن نصّ عناصره كلمات

---

(1) احترزت بقولي «معظمه» معظمه لأنّ للظروف والأحوال أثرها أيضاً، وهو الذي سيدرس تحت عنوان (مقتضى الحال).

(2) ينظر: الأصول المعرفيّة لنظريّة التّلقي، ناظم عودة خضر: 60.

(3) مفهوم الشّعر، د. جابر عصفور: 429، وينظر: استقبال النص عند العرب، د. محمد المبارك: 50.

ومعانٍ، وأصول توصيله أساليب بيانيّة، ولذا فإن الأمر يدور على لُحمةٍ بين النصّ بأساليبه ومعانيه، والمتلقّي بنوازعه وأهوائه، وهذا- لا بدّ- محكوم بنواميس معيّنة تربط بين إنتاج المعنى وتلقّيه. والنصّ الذي يتمكّن معناه من متلقّيه، ويكون قادراً على تحريك الاستجابة نحو مضمونه؛ هو النصّ الذي اقتدر صاحبه- مطلقاً- على إدراك أكبر قدرٍ من النوازع والأهواء التي يحتكم إليها متلقّوه، ومن ثمّ اختيار أدواتٍ أكثر قدرةً على مخاطبة القدر المشترك من تلك النّوازع عندهم جميعاً؛ أي ذلك القدر الذي لا ينازع فيه إلاّ معاندٌ أو متكبر[1].

ولعلّ في الإمكان الحديث عن منهجٍ محدّد الافتراضات والنَّتائج سلكه أصحاب الاتجاه الثّاني – الذي نحى نحو الدّراسة والتّعليل- من الدّارسين العرب للحديث عن التّمكين، يمكن استقصاؤه من تلاقي تيّارين كبيرين؛ ينبع أحدهما من خواصّ الجودة الأدبيّة في الشّعر والنّثر والفنون القوليّة عامّةً، وينبع الآخر من خواصّ الظّواهر الفنيّة والبلاغيّة القرآنيّة خاصّةً؛ إذ كان بين هذين التَّيارين صِلاَتٌ وثيقة وتأثير متبادل[2].

إن النصّ الأدبيّ إفراز لغويّ يحمل تلك الشِّحنة التي تفعل فعلها في المتلقّي، ولذا فقد حاوَلَتْ تلك الدّراسات اكتشاف قوانين ومواضعات منضبطة تنطلق من النصّ فتتحكّم في عملية التلقّي والعلاقة بين النصّ وقارئه، ومن ثمّ استجابته.

وقد كانت العلاقة بين أصحاب هذه الدّراسات وأصحاب الاتجاه الأوّل الذي يرى إبهام تأثير النصّ الأدبيّ وردّه إلى قوّة ذاتيّة للنصّ نفسه تتجلّى في أنّ ذاتيّة عمليّة التأثير هذه إنما هي دليل على الجودة، بيد أنها لا يمكن أن تفضي إلى حكم نقديّ مقبول، لأنّ ذلك يكون كمن يعرّض الأعمال الأدبيّة لأهواء المتلقّين، وتلك الأهواء لا تحتكم إلى ضابط معيّن، ولذا فإنّ من أراد- وفقاً لهذه النّظرة- الإعلاء من قيمة عمل ما، أو الحطّ منه، ما

---

(1) ينظر للاستزادة: جمهرة البلاغة، عبد الحميد الفراهي: 2 فما بعدها؛ إذ تحدّث بحديث يقرب من هذا.

(2) ينظر: ثلاث رسائل في الإعجاز القرآني، مقدمة المحققين: 5.

عليه سوى الرّكون إلى وجدانه وذائقته الشَّخصيّة، ويكون بذلك قد ألجم المعترضين ودعم المؤيّدين.

ومن هنا راح الدارسون يستنتجون قوانين الخطاب التي يعرف بها صحّة المعاني وأداؤها ما بين النَّجاح والاستحسان، أو الإخفاق والرَّدّ؛ فإذا كان لا بدّ من (الذَّوقِ الصَّحيح والفِكر المائز بين ما يُناسب وما لا يناسب، وما يصحّ وما لا يصحّ)[1]، فإنه لا بد لهذا الذّوق وهذا الفكر من الاحتكام إلى قوانين وضوابط معيّنة، فالحكم يكون (بالاستنادِ إلى تلكَ القَوانين على كلّ جهة من جهات الاعتبار في ضُروبِ التّناسب، وغير ذلك مما يقصد تحسين الكلام به)[2].

فالتَّمكين ليس أمراً اعتباطيّاً غير مسبّب عن سبب معلوم؛ بل هو توجّهٌ وقصدٌ من المبدع يُتَرجَم آليّاتٍ وأساليب تنتظم النصّ بغية التَّأثير في المتلقّي، وشرح هذه الآليات والأساليب هو إجابة عن التّساؤل الذي وَاجهَ الدّارسين في قضيّة التّعليل؛ أي لماذا يؤثّر النّصّ الأدبيّ في متلقّيه؟

ولعلّ نظرةً فاحصةً في مجمل التّراث البلاغيّ والنقديّ العربيّ تبدي منهجاً منظّماً جدّاً يربط المقدّمات بالنّتائج، ويضع الإنتاج والوظيفة في صعيد واحد، فلا انفصال بين (المُنتَج) وغرض الخطاب، ولا غياب للوظيفة عن مراحل العمليّة الأدبيّة؛ ذلك أنّ البلاغة– من جهة أنها وصفٌ للكلام يتطلع إليه المبدع، وتعليلٌ للحكم يتطلّع إليه الناقد– غايتها تمكين المعنى في نفس السّامع المتلقّي[3].

وهذا التّحديد يحتوي بين طرفيه على إجراءات جدّ معقّدة، ومتشابكةِ الأطراف؛ تبدأ بدراسة المعنى، فالصُّورة اللَّفظيّة التي تحتضن هذا المعنى وتنتهي به عند وضعه في التّواصل.

---

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجيّ: 35.

(2) المنهاج: 35.

(3) ينظر تعريف العسكري للبلاغة في الصناعتين: 16، وقد سلف ذكره في البحث.

وهذا المنهج يمكن اختزاله في منظومة كبرى هي منظومة (العدول) أو (الانزياح)[1] في أثناء نظام لغويّ وبيانيّ لأمّةٍ أبدعت فيه أساليب قابلة للاستبدال والتّغيير؛ ومن ثمّ قابلة للتفّاوت في الأداء، وفي الأثر الذي تتركه في متلقّيها.

وإذا كانت هذه القضيّة ذات أهميّة متميّزة في الدِّراسات التي عُنيت بمختلف النصوص التي أنتجها العرب في تاريخهم الحافل، فإنها تكتسب أهميّة مضاعفة عند مقاربة تناول الدَّارسين لها في النّصّ القرآنيّ الكريم، وتنبع أهميّة القرآن الكريم وخصوصيّته من أنّ الدّارسين وجدوا فيه ذلك الأداء المتناهي في المثاليّة والعلوّ إلى مرتبة الإعجاز مع حفاظه على عربيّته، تلك المثاليّة التي كسروا على تطلابها جلّ دراساتهم، ولذا فإنّ القائل لا يجاوز الحقّ إن قال: إنّ القرآن الكريم وما وجد فيه الدارسون من نسقٍ عالٍ معجز، وأثرٍ يشير إلى هذا الإعجاز، كان المحرّك الأهمّ لدراسة مثل هذه القضايا.

ولعلّ مشكلةً تبدو– يحسن ذكرها هنا– وهي مدى شرعيّة تقدير التّأثير، فضلاً عن فرضه على المتلقّي؛ إذ يبدو هذا ضرباً من ضروب التحكّم بالمتلقّي، وفرض آراء عليه يستطيع إنكارها ببساطة.

وهي مشكلة تنال من المسألة في أصلها، فقد يبدو التّأثير أمراً عصيّاً على المقاربة والتّحديد؛ ذلك لأنّه مرتبط بمجمل العمليّة الأدبيّة التي لا يمكن ضبطها ضبطاً دقيقاً، لأنها– في نتيجتها– تردّ إلى عاملين:

---

(1) يعرّف الانزياح بأنّه (استعمال المبدع للّغة مفرداتٍ وتراكيب وصوراً استعمالاً يخرج بها عمّا هو معتادٌ ومألوف، بحيث يؤدّي ما ينبغي له أن يتّصف به من تفرّد وإبداع وقوّة جذبٍ وأسر)، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي– د. أحمد ويس: 5، وهو معنى دارج في دراسات النقدّ قديماً وحديثاً، ومما يدلّ على أهميّته تنوّع المصطلحات التي تؤدي هذا المعنى، فمن القديم «التوسُّع، والترخُّص، ولزوم ما لا يلزم، والضرورة، والإبداع، والعدول، والخروج، وغير ذلك كثير» ينظر لذلك الانزياح في التراث النقدي، 35 فما بعدها، والأسلوبيّة والأسلوب لعبد السلام المسدّي 100 فما بعدها، والمصطلح البلاغي في ضوء البلاغة الحديثة لتمام حسان (مقال في أثناء كتابه مقالات في اللغة والأدب) 139/2 فما بعدها. ومن الحديث: «الانحراف والتجاوز، والانتهاك وخرق السّنن وغير ذلك»، ينظر المراجع السالفة: المواضع نفسها.

أولهما: ذاتيّة المتلقّي، وغير خاف أن ضبط هذا الأمر ليس بهيّن؛ إذ لكلّ إنسان نوازعه وثقافته واستعداده، وحصر هذا أمر متعذّر.

وثانيهما: هو الإبهام الشديد الذي يكتنف مصطلحات مثل (البلاغة) و(البيان)، ومثل هذه المصطلحات هي عمدة النقّاد في شرح أدبيّة النّصوص، ووصفها بالعلوّ والتمكّن، ولا تزال هذه المصطلحات مثار جدلٍ بين الناس حتى يومهم هذا، ومن ثمّ فقد برز الإشكال الذي يمكن صوغه على النّحو الآتي: كيف يُجْعَل للتّلقّي والتّأثير نظامٌ يستند إلى نظامٍ غير محدّد المعالم أصلاً، وهو نظام الإبداع والبيان؟

والواقع أنّ النقد العربيّ قد أثبت هذا الإشكال، وجعل له حلاًّ يكمن وراء إمكانات اللغة المطلقة التي يجتمع في حيّزها النصّ ومتلقّيه؛ فالنّصّ والمتلقّي يجمعهما نظام بيانيّ لغويّ واحد هو النظام البيانيّ العربيّ، وهذا النّظام بمواضعاته وطرائقه التي أتاحها في التعبير عن المعاني، يشكّل ما يمكن أن يسمّى (مرجعيّة كبرى) يلتقي فيها النصّ والمتلقّي، تُوجِدُ حدّاً من التّفاهم يجعل المتلقّي يأنس بهذا النصّ و(يحاوره) إن لم ينفعل به على أقلّ تقدير[1].

فالأمر الذي يمكن دراسته ووصفه، هو نجاح النّصّ في فتح مجالات أرحب داخل هذا النظام؛ أي استعمال الأساليب المعهودة بطريقة مثيرة للمتلقّي دون بدائلها في أثناء الدائرة الواحدة التي تؤدّي أصل المعنى.

وانطلاقاً من ذلك، كثر كثرة طاغية في مصنّفات البلاغة والنّقد الاهتمام بالشّروط والضّوابط التي تنطلق من النصّ لخدمة عمليّة التّلقّي، وضمان التأثّر والتّمكين والاستجابة. وقلّما نجد كتاباً من تلك الكتب لا يشير إلى طريقة إنتاج المعنى، وبناء العلاقة ما بين النصّ المُنتَج ومتلقّيه بوساطة الأساليب المؤثّرة، التي يكون تمكين ما تحمله من معانٍ نتيجة لمقدّمات

(1) ينظر: استقبال النّص عند العرب، د. محمد المبارك: 13 فما بعدها.

منطقيّة، فقد كانت البلاغة العربيّة– بعلومها– تُعنى بدراسة المعنى من جهة إنتاجه، واتّساقه، وتمكُّنه، ومن الملاحظ أنّها بحثت في مراحل المعنى هذه بحثاً مترابطاً، فعملت على توجيه الإنتاج توجيهاً يسهم في تحسين[1] الكلام حتى يُضْمَنَ أثرُهُ في متلقّيه.

فلفكرة التَّمكين– إذاً– أصول، هي الدّراسات التي رصدت المعنى منذ اختماره في ذهن مبدعه إلى أن يصل إلى ذهن متلقّيه، ولها أيضاً نظامٌ سار على وَفْقه أصحاب هذه الأصول، هو الذي يحكم أحياز المعنى، ويقوم على أساسٍ لغويّ لسانيّ يدمج المعنى مع المبنى في المقام الأوّل، وعلى أساسٍ فنّي يضع الكلام في ميزان التّفاضل في ضوء منظومة العدول في المقام الثاني؛ أي موازنة الأصل اللّساني والتفريع الذي يجري عليه النص الأدبي، ثم موازنة هذا التفريع مع التفريعات الأخرى المحتملة لبيان التميّز أو الإعجاز، ومن هنا لم تكن الأساليب التي درستها علوم البلاغة والنَّقد إلاّ وسائل وأساليب أتاحتها المرجعيّة البيانيّة العربيّة الكبرى لتمكين المعنى في ذهن السّامع المتلقّي، وقد توسعت تلك الأصول– التي تتمثّل في الدراسات البلاغيّة والنقديّة والإعجازيّة جميعها– في دراسة هذا النّظام الذي رأى أصحابها فيه أنه جهاتٌ متعدّدة في طريق تحصيل المعنى وتمكينه.

ومن هنا كان التَّمكين مرتبطاً ارتباطاً مبدئيّاً بثلاثة اصطلاحات تربط بين المعنى والأسلوب والاستجابة ربطاً محكماً، وهي البيان والبلاغة والإعجاز، على أنّها اصطلاحات تعبّر عن أوصافٍ لأوضاع المعنى المتعاقبة.

فالبيان– كما عرّفه الجاحظ –: (هو الدِّلالة الظَّاهِرَةُ على المعنى الخَفِيّ)[2]، وهو أيضاً: (اسم جامعٌ لكلّ شيء كَشَفَ لك قناعَ المعنى، وهَتَكَ الحِجَابَ دونَ الضَّمير، حتى يفضي السَّامِعُ إلى حقيقتهِ، ويَهْجُمَ على مَحْصُولهِ)[3].

(1) ليس المقصود بالتّحسين– هنا– ما أراده السّكّاكيّ ومن تبعه من البلاغيين بعلم البديع؛ بل المراد كلّ عدولٍ من شأنه إحداث تأثير في المتلقّي.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ: 75/1.

(3) البيان والتبيين: 76/1.

والبلاغة هي– طبقاً لابن المعتزّ– (البلوغُ إلى المعنى ولمّا يطل سفر الكلام)[1]، وهذا التعريف يربط بين المعنى والأسلوب– هو الإيجاز هنا– والأثر (البلوغ).

وأمّا الإعجاز: فهو– كما أشار الخطّابيُّ في عبارة جامعة مانعة– إنما كان باللّفظ والمعنى معاً؛ أي بهذا الأسلوب المدهش الذي جاء (بأفصحِ الألفاظ، في أَحْسَنِ نُظُوم التَّأليفِ، مُضَمَّناً أصحَّ المعانِي)[2].

وعلى ذلك تكون فكرة التمكين– في أساسها الفنّي– دراسةً أصيلةً لوجودات المعنى من جهة، ووسائل نقله التي تخدم هذه الوجودات من جهة أخرى؛ وبعبارة أدق: إنّ دراسة التَّمكين تبدأ بالمعنى وتنتهي عنده مروراً بالنسق الكلاميّ الذي حَظي بأوسع نطاقٍ من الدّراسة.

(1) كتاب البديع، ابن المعتزّ (تح: كراتشكوفسكي): 20.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم (الخطابيّ): 24.

المبحث الأوّل
إنتاج الخطاب (معادلة الإبداع)

المطلب الأول– المعنى:

للدّارسين في المعنى فهمٌ مخصوص؛ إذا كانوا يعدّون له أربعة ضروبٍ أو صُعُدٍ من الوجود، فهم يرون– كما يصرّح الزركشيُّ والسّيوطيّ– أنّ: (للمعنى وجوداً في الأذهان، وآخر في الأعيان، ووجوداً ثالثاً في اللّسان ورابعاً بالبنان خطّاً)[1]، (فدلالة المعنى الموجود في الأذهان هي الدلالة التي تقرن المعنى بـ«المقصد»، وتربطه بما يريد المتكلّم أن يثبته أو ينفيه، والمعنى بهذا الاستخدام يرادف الفكرة العارِيَة المجرّدة، التي يتفنّن الكاتب في صوغها، ويستخلصها المتلقّي من صياغة الكاتب بعد تجريدها من زخارف الصياغة)[2]، فالمعنى الذهني الذي هو أوّل أطوار الوجود إنما هو خافٍ مستور– كما يرى الجاحظ– (فالمعاني القائمة في صدور الناس المتصوّرة في أذهانهم،... مستورةٌ خفيّة...، وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها وإخبارهم عنها)[3]، فالمعنى يحييه نقله من هذا الحيّز الذي سمّوه (الوجود بالقوّة) إلى حيّز الماديّة الذي سمّوه (الوجود بالفعل)[4]، فهو إذاً في حقيقته متهيءٌ في الطباع الإنسانيّة جميعاً؛ إذ هو مجموعة من النوازع المشتبكة المرتبطة بقوّة التفكير التي لا سبيل إلى وصفها أو تحديدها بأمرٍ بيّن، فهي– كما يشير الخطّابي، وإن كان السياق مختلفاً–: (نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار)[5]، ولذا فإنّ النقّاد لم يروا سبيلاً إلى ضرورة ضبط هذا الحيّز، فضلاً عن وضع الأحكام له، فالجاحظ يرى أنّ (حكمَ المعانِي

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 1/377، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن، السيوطي: 1/4، والعبارة للسيوطي.

(2) ينظر الصّورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي، د. جابر عصفور: 313، 314، وينظر: نظريّة المعنى في النقد العربي، د. مصطفى ناصف: 38، الأدبيّة في التراث النقدي والبلاغي: 101، 102.

(3) البيان والتبيين، الجاحظ: 1/75.

(4) ينظر: عمود الشّعر (مواقعه ووظائفه وأبوابه)، د. عبد الكريم حسين: 153.

(5) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (الخطابيّ): 33.

خلافُ حكم الألفاظ؛ لأنَّ المعاني مَبْسُوطَةٌ إلى غيرِ غَايَة، وممتدَّةٌ إلى غيرِ نِهايَة، وأسماءُ المعاني مَقْصُورَةٌ مَعْدُودَة، ومُحَصَّلة مَحْدُودَة)[1]، وفي هذا أيضاً يرى ابن سنان الخَفاجيّ أنّ (حَصْرَ المعاني بقوانين تَسْتَوعِبُ أقسامها وفنونها عسيرٌ متعب؛ لأنّه ثمرةُ علمِ المَنْطِق، ونتيجةُ صِناعَةِ الكلام)[2]، ويلتقي ابن الأثير مع الجاحظ والخفاجي؛ إذ يرى أنّ من المحال (أن تُحْصَرَ جُزْئِيَّات المعاني، وما يَتَفَرَّعُ عنها من التَّفْريعات التي لا نِهايَةَ لها)[3].

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يهمّ الدراسة هنا– والبحث يتّجه نحو مقاربة النصّ القرآني الكريم جلّ قائله– هو الصّلة بين هذا المفهوم للمعنى وإعجاز القرآن الكريم؛ ذلك أنّ هذا المعنى الخفيّ يشبه مع شيء من التجوّز في مفهومه عند الأشاعرة كلام الله تبارك وتعالى النفسيّ، مع فارق أنّ كلامه تبارك وتعالى النفسيّ غيرُ مخلوقٍ، وكلام من سواه مخلوقٌ لأنّ مادّته مخلوقة، فهل التميّز عامّةً، والإعجاز القرآنيّ خاصّةً، واقع على هذا المعنى الخفيّ؟ وهل تتعلّق أحكام النقّاد، وعلماء الإعجاز بهذا المعنى، أم هي متعلّقةٌ بالمعنى المفهوم المدرك من المقروء من القرآن الكريم؟

يبيّن الزركشي هذا الأصل في دراسة الإعجاز القرآني قائلاً: (الإعجازُ عندنا يقعُ في قِراءَةِ كلامِ الله، لا في نَفْسِ كَلامِهِ على الصَّحيح من أَقَاوِيلِ أصحَابِنَا، كما قالَهُ الأستاذ أبو منصور في (المُقْنِعْ)، واحتجّ عليه بأنّ الإعجازَ دِلالةُ الصِّدْق، ودِلاَلَةُ الصِّدق لا تَسبقُ الصّدق، وكلام الله تبارك وتعالى أزليٌّ، فوجبَ أن يَنْصَرِفَ ذلك إلى القِراءَةِ الحادثة، ولأنّ الإعجازَ وَقَعَ في النّظم، والنّظم يَقَعُ في القِراءة، وكلامُ الله ليسَ بِحَرْفٍ ولا صَوْتٍ)[4].

ولعلّ ما سلف يدلّ على أنّ المعنى في هذا الطّور– عامّةً– لم تتعلّق به أحكام النقّاد عندما يكون النص موجوداً ثابتاً؛ بل إنّ أحكامهم تطال المعنى الذي استكنّ في النسق

---

(1) البيان والتبيين، الجاحظ: 76/1.

(2) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي: 276.

(3) المثل السائر، ابن الأثير الجزري: 3/2.

(4) البحر المحيط في أصول الفقه، الزّركشي: 443/1.

الكلامي، وغاية الأمر أنّ المعنى المستكِنّ هو دليلٌ على المعنى الأصليّ، إن لم يطابقه، ويدلّ- أيضاً- على وصف الجاحظ له في غير القرآن الكريم بالخفاء بل بالموت.

وفي الأطوار الثَّلاثة الأخرى بدا ضبط المعنى أيسر وأسهل؛ وذلك لأنّه أصبح مقيّداً بقيد حسّي مهما كان جنس هذا القيد ، ففي الوجود الثَّاني الذي يرتبط المعنى فيه بالذَّوات فإليه أشار الجاحظ- إن صحّ لي فهمه- عند كلامه على ما سمّاه (دلالة النِّصْبَة) التي كان بها خطاب الاعتبار، فالنّصبة- كما يصرّح- هي: (الحَالُ النَّاطِقَةُ بغير اللّفظ، المشيرةُ بغير اليد، وذلك ظاهرٌ في خَلْقِ السَّموات والأَرْض، وفي كلّ صامتٍ وناطقٍ، وجامدٍ ونامٍ ومقيم وظاعنٍ، وزائد وناقصٍ؛ فالصَّامِتُ ناطقٌ من جهة الدّلالة التي في المواتِ الجامد كالدّلالة في الحيوانِ النَّاطق، والعجماءُ معربةٌ من جِهَةِ البُرهان)[1].

ولعلّ هذا المعنى هو الذي أدار عليه أبو العتاهية داليّته التي يقول فيها[2]:

فيا عَجَباً كَيْفَ يُعْصَى الإلـ	**ـهُ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الجَاحِدُ**
وللهِ في كلِّ تَسْكِيْنَةٍ	**عَلَيْنَا وتَحْرِيْكَةٍ شَاهِدُ**
وفي كلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ	**تَدُلُّ على أَنَّهُ وَاحِدُ**

وغير خافٍ أن ضبط مثل هذا المعنى في مجال الأدبيّة لا يستقيم أبداً، لأنّ مادته الحاملة ليست في الألفاظ والكلمات، اللهم! إلا إذا استُعْمِلَ وسيلةً من وسائل الصّورة الفنيّة كما فَعلَ أبي العتاهية، ولذا فقد اكتفى الجاحظ بالإشارة إليه، وترك الحكم للمتلقّي؛ إذ كان ضبط هذا المعنى، وإعطاءَهُ قيمةً ما، يتأتّى من جهة تلقّيه، بالنظر إلى حمله دلالة واضحة تقوم بوظيفةٍ هي وظيفة الاعتبار.

فإذا كانت تلك أطوار الوجود الأولى والثَّانية، فقد بقي طوران للتمثّل هما من جهة الوجود- في مجال الأدب- طورٌ واحد، هو الوجود الحقّ للمعنى الذي تحمله الصّورة

---

(1) البيان والتبيين، الجاحظ: 81/1.

(2) الأبيات في: أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، (تح: شكري فيصل): 104.

اللفظيّة للنصّ الأدبيّ، وهذا الطّور هو الذي كانت دراسات النقّاد والبلاغيين متصلةً به، ومن ثمّ فقد كانت الأحكام منصبّة عليه؛ إذ استطاعوا وضع نواميسه في ضوء المرجعيّة الكبرى التي سبقت الإشارة إليها.

والناظر في هذا الطّور يستطيع أن يفرّق– بدءاً– بين نمطين ينتظمان هذا الوجود:

نمطٍ عامّ هو المتهيّئُ في الطّباع الإنسانيّة جميعها؛ أي إنّ أيّ إنسان ناطقٍ يستطيع الإتيان بمثله، وارتباطه باللُّغة لا يكون إلاّ من جهة المنفعة في التَّعبير ومحض التّواصل.

ونمطٍ ثان ينماز من الأوّل بقيد يخصّصه؛ هو دخوله في مجال الأدبيّة، ولعلّ دخوله في مجال الأدبيّة محكومٌ بضوابط نسبيّةٍ ومعياريّةٍ مرتبطةٍ بالصورة اللفظيّة الحاملة بسبب متين، وهي تعرف بأمورٍ ثلاثة:

أوّلها الضابط، وثانيها المآل، وثالثها الوظيفة.

فأمّا الضَّابط: فإذا كان المعنى– في فهمه عامّةً– محكوماً بمحض التّواصل المألوف الذي يقصيه عن التَّفاضُل ؛ أي العلوّ أو الاستفال، فإنّ المعنى الأدبيّ منضبط بإخراجه في أثناء صورةٍ لفظيّةٍ مخصوصةٍ هي انزياح على الصّورة التي تحتوي المعنى في التّواصل المعتاد، فالبلاغة التي هي صفة للكلام ترفعه إلى الأدبيّة وتتضمّنُها (ليست في تحقيق اللّفظ على المعنى، لأنّه قد يُحَقَّقُ اللّفظ على المعنى وهو غثٌّ مستكره ونافرٌ متكلّف)[1]– كما يشير الرُّمّانيّ –، ومن هنا فقد نظر الجاحظ إلى الأبيات التي استحسنها أبو عمرو الشَّيباني، لمجرّد ما فيها من معنى، وهي قول الشاعر:

لا تَحْسَبَنَّ الموتَ مَوْتَ البِلَى ... فَإِنما الموتُ سُؤالُ الرِّجَالِ

كِلاَهُما مَوتٌ ولَكِنَّ ذَا ... أَفْظَعُ مِن ذَاك لِذُلِّ السُّؤَالِ

ويقول أبو عثمان موطّئاً ومعلّقاً: (وأنا أزْعُمُ أنّ قائِلَ هذينِ البيتين لا يقول شِعْراً أبداً،

---

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم (الرّماني): 75.

ولولا أَنْ أُدْخِلَ في الحُكْمِ بعضَ الفَتْك لزعمتُ أنّ ابنه لا يقولُ شعراً أبداً...،

وذهب أبو عمرو الشيباني إلى استحسانِ المعنى، والمعاني مطروحةٌ في الطّريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ والمدنيّ، وإنما الشَّأنُ في إقامةِ الوَزْنِ وتخيُّر اللّفظ، وسهولةِ المَخْرَج، وكَثْرَةِ الماء، وفي صحّة الطَّبع وجَوْدَةِ السَّبْك)[1]، ومن ثمّ أطلق مقولته الشَّهيرة: (إنما الشِّعْرُ صِناعَةٌ وضَرْبٌ من النّسج، وجِنْسٌ من التَّصوير)[2]. فقد ساق الجاحظ هذه العبارة مساقَ العارف المتثبّت، أن التَّصوير الذي يذكره؛ إنما هو روح البيان، التي لها الأثر الأكبر في تحوّل المعنى من الاعتياد إلى الأدبيّة، فعندما نظر إلى الصياغة وجدها عقليّةً جافّةً تشدُّ هذين البيتين إلى المرحلة الأولى من مراحل وجود المعنى شدّاً، وهي النَّمط المعتاد الذي يُرادُ به الإفهام ومحضُ التَّواصل لا البلاغة، من دون أن يكون للصُّورة الحاملة أيُّ أثرٍ في نقل المعنى من ذلك النَّمط إلى نمط الأدبيّة التي تُدْخِلُ النّص في ميزان التفاضُل، ومن ثمّ لم يحقّق هذان البيتان ضابط التَّحوّل من الاعتياد إلى الأدبيّة، فلم يبق لهما وظيفة يؤديانها سوى مَحْض الإخبار[3].

وأمّا المآل: فهذا المعنى ينبغي أن يكون محلّه نفس المتلقّي وعقله، وإلى هذا يشير الرُّمّانيّ في مفتتح قالته التي ذكرت آنفاً: (البلاغة إيصال المعنى إلى القلب)[4]، والعسكريُّ أبو هلال في تعريفه للبلاغة بأنها: (كلُّ ما تبلّغ به المعنى قَلْبَ السَّامِع، فتمكّنه في نفْسِه كتمكُّنه في نفسك، مع صورة مقبولة ومِعْرَضٍ حسن)[5]، ولذا فإنّ المعنى الأدبيّ محكوم منذ لحظة وجوده واكتماله في نفس صاحبه بمآله، وهو أن يستقرّ متمكّناً في نفس متلقّيه، ولهذا

(1) الحيوان للجاحظ: 131/3، 132، والبيتان في المستطرف، الأبشيهي: 104/2، ورواية البيت الثاني هناك: «أخفّ من ذاك».

(2) الحيوان: 131/3، 132.

(3) ينظر تعليق الدكتور عبد الكريم حسين على المقبوس السابق في: نقد الشعر عند ابن قتيبة (مصادره وأثره فيمن جاء بعده): 361، 362.

(4) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (الرماني): 75.

(5) كتاب الصّناعتين، أبو هلال العسكريّ: 16.

طلبوا له الصِّحّة والشَّرف، وغير ذلك لأنها صفات تُسْهِم- كما أدّاهم إليه الاستقراء والاجتهاد- في عمليّة إيصاله وتمكُّنه.

وأمّا الوظيفة: فإن المعنى الأدبي لا يراد به محض التَّواصل فحسب، بل يضاف إلى ذلك التَّأثير في المتلقّي، وضمان استجابته، فالبلاغة (ليست في إِفْهامِ المعنى، لأنه قد يُفهِم المعنى متكلّمان أحدهما بليغ والآخر عييّ...، وإنما البلاغة في إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللّفظ)[1]، فالمعنى الأدبي مرتبط دائماً بالأسلوب؛ إذ إن (الصورة المقبولة والمعرض الحسن) و(أحسن صورة من اللّفظ) شرائط ترتبط بسبب متين بالوظيفة، لأنها أدوات يستخدمها المبدع في التَّأثير في متلقيّه، وهي نفسها التي أشار إليها ابن الأثير الذي أكّد الربط بين المعنى والأسلوب الذي سمّاه: أوجه التصرّفات في الأساليب والافتنان فيها[2]، فالكاتب البليغ هو الذي يأخذ المعنى بمعناه العامّ فيحيله معنىً أدبيّاً بإخراجه في ضروب الأساليب.

فإذا تجاوز المعنى عمومه صار معنىً أدبيّاً، وصار في الإمكان الحديث عن تقسيم آخر له، هو بسبيلٍ من التَّقسيم الأوّل، ولكنّه أكثر دقّة في الضَّبط؛ إذ تضيق دلالة المصطلح (المعنى)، لتقترن بـ(الموضوع)، وهو ما قصده الآمدي عندما قارن بين أبي تمّام والبحتريّ في معاني (البكاء على الدّيار)، (أو التَّسليم على الدِّيار)، أو غيرها من المعاني[3].

وكذا البحتريّ في تقسيمه حماسَتَه بحسب المعاني مثل معنى «حمل النّفس على المكروه» ومعنى «الإصحار للأعداء والمكاشفة لهم وترك التستُّر منهم»، وغير ذلك من المعاني[4] أو الخالديّان في حديثهما عن (معنى مشي المرأة)، و(معنى سرعة تحدّر الدّمع) وغيرها أيضاً[5].

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (الرّمّانيّ): 75.

(2) ينظر: المثل السائر، ابن الأثير: 383/2 فما بعدها.

(3) الموازنة بين الطائيين، الحسن بن بشر الآمدي، (تح: سيد صقر): 430/1 فما بعدها.

(4) ينظر: الحماسة، البحتري، (تح: لويس شيخو): 9 فما بعدها.

(5) ينظر: الأشباه والنّظائر، الخالديّان، (تح: يوسف): 50/1 فما بعدها.

ووفقاً لهذا كان النُّقّاد يقصدون هذه الدلالة لمصطلح (المعنى) عند حديثهم عن ابتداع المعاني والسبق إليها، فامرؤ القيس مثلاً مقدَّم لأنّه: (سبق الشُّعراء إلى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب، واتبعه فيها الشُّعراء؛ منها: استيقاف صحبه، والبكاء على الدّار ورقّة النَّسِيب)[1].

وعلى هذا الأساس أيضاً بنيت قضايا معركة المقياس الأخلاقيّ في الشّعر، ومعركة السّرقات الأدبيّة التي برزت فيها مقولة الانزياح بروزاً عظيماً؛ إذ اضطُّرَ النُّقّاد إلى إنعام النظر في المعاني الأدبيّة وتفريعها إلى: معانٍ أدبيّة مشتركة، ومعانٍ خاصّة. ثم إنّ المشتركة صنفان أيضاً: معانٍ مبتذلةٌ، ومعانٍ خاصة تتحوّل إلى الاشتراك مع مرور الزَّمن[2]، ويعدّ من المبتذل ما جرى على ألسنة الناس من المعاني، ويضرب الآمدي مثلاً على هذا قول أبي تمام[3]:

أَلم تَمُتْ يا شَقِيْقَ الجُودِ مُذْ زَمَنٍ   فَقَالَ لي: لَم يَمُتْ مَنْ لم يَمُتْ كَرَمُه

ولا يرى الآمدي هذا المعنى معنى مسروقاً، وإن وُجِدَ عند العتّابي الذي قال[4]:

رَدَّتْ صَنَائِعُهُ إليه حَيَاتَهُ   فَكَأَنَّهُ مِنْ نَشْرِهَا مَنْشُورُ

ويعلّق الآمدي قائلاً: (ومثل هذا لا يقال له مسروق، لأنّه قد جرى في عادات الناس إذا مات الرّجل من أهل الخير والفضل وأُثْنِي عليه بالجميل أن يقولوا: ما مات من خلّف مثل

(1) طبقات فحول الشّعراء، ابن سلاّم الجمحي، (تح: محمود شاكر): 55/1، وينظر: فحولة الشعراء، الأصمعي، (تح: الخفاجي): 33، والشعر والشعراء، ابن قتيبة، (تح: أحمد شاكر): 111/1.

(2) ينظر: الأدبيّة في التراث النقدي والبلاغي، توفيق الزيدي، 103.

(3) البيت في ديوانه بشرح التبريزي، (تح: عزّام): 137/4، برواية: (ياشقيق النّفس).

(4) البيت مُتَنازَعُ النّسبة؛ فهو منسوب إلى العتّابيّ في الموازنة، وإلى «قطرب النحويّ» في إحدى نسخ الكامل للمبرّد، (تح: الدّالي)؛ برواية: «فكأنّه من نشره منشور»؛ كما أشار المحقق: 1389/3، الحاشية السابعة، ومنسوبٌ إلى «مسلم بن الوليد» في العقد الفريد، ابن عبد ربه، (تح: أمين وصاحبيه): 291/3، ومنسوب إلى «عبد الله بن أيوب التيمي» في شرح الحماسة للمرزوقي (تح: أمين): 951/1، والنَشر الأولى: استعارة للذكر الطيّب من الرّيح الطيّبة، والثانية بمعنى: باقٍ وحيّ.

هذا الثَّناء، ولا من ذُكِر مثل هذا الذِّكر، وذلك شائعٌ في كلِّ أمّةٍ وفي كلِّ لسان)[1].

ويرى القاضي الجرجانيّ في هذا الضَّرب من ضروب المعاني، أنها تخطر لكلّ من العاميّ والأديب والبليغ، إذ يقول: (ومتى شئت أن ترى ما وصفتُه عياناً، فاعترض أوّل عاميّ غُفْلٍ تستقبله، وأعجمي جَلْفٍ تلقاه؛ ثم سَلْهُ عن البرق، فإنّه يؤدّي إلى معنى قول عنترة[2]:

أَلاَ يَـا مَـالِـذَا الــبَرْقِ الـيَـمَـاني يُـضِـيْءُ كَـأَنَّـه مِـصْـبَـاحُ بَـان

وإن لم يذكر لك البانَ لجهله بعادة العرب في الاستِصْبَاحِ به، ولأنّه لم يعرف منه ما عرف عنترة)[3].

والابتذال كما يُفهم من كلام الآمديّ والقاضي الجرجانيّ يحكمه أن ينشدّ المعنى بكثرة الاستعمال، وتواتر جريانه على ألسنة النَّاس إلى ضرب المعنى الأوَّل وهو المعنى العامّ.

ولعلّ أهم ما يميّز المعنى الأدبيّ الخاصّ (الابتداع)؛ أي أن يَكون منسوجاً على غير مِنْوالٍ سابق، ومن ثّم كان حديث النقّاد عن المعاني (المبتدعة)، والتشبيهات (العُقْم) التي يحكم لها بالفضل والاستحسان[4]. وبذا يمكن القولُ: إنّ مقولة الانزياح طالت المعاني (لأنها تشير– على نحوٍ من الأنحاء– إلى طلب النقّاد للأصالة والابتكار، فكان بحثها (أي قضيّة السَّرقات الأدبيّة)– على هذا النَّحو من الاستفاضة، ربّما تقديماً للأصالة وإعلاءً للإبداع)[5].

---

(1) الموازنة، الآمدي: 123/1.

(2) البيت في ديوانه، (تح: مولوي): 339، وقوله: مصباح بان يحتمل معنيين؛ أولهما: البان وهو الشجر المعروف – كما في المقبوس، وثانيهما: المعرس؛ قال الحريريّ في درّة الغوّاص: «ويقولون للمعرس قد بنى بأهله،.. فقيل لكلّ من عرّس: بان، وعليه فسرّ أكثرهم قول الشاعر:– وذكر البيت برواية: ألا يا من لذا،.. يلوح...»– وقالوا: (شبّه لمعان البرق بمصباح الباني على أهله لأنّه لا يطفأ تلك اللّيلة)، درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، الحريري، (تح: القرني): 607.

(3) الوساطة، القاضي الجرجاني: 185.

(4) حلية المحاضرة في صناعة الشّعر، الحاتمي، (تح: الكتاني): 170/1.

(5) الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، د. أحمد ويس: 26 (بتصرّف يسير).

ولئن كان حديث الاتباع أو الابتداع في المعاني غير واردٍ البتّة في مقاربة النّص القرآني الكريم؛ إذ إنّ معانيه– وفقاً لرؤية الأشاعرة في أبسط أشكالها– أزليّة لم تُسْبَقْ، صحيحةٌ لا يتطرّق إليها الخلل بحال، عاليةٌ لا تَسْتَفِلُ أبداً، كريمةٌ لا يشينها شيء، ولم تجر على منوال قطّ، فإن ذكرها هنا ضرورة اقتضاها التنويه بأمرين:

أولهما: ما ذكر آنفاً؛ من ابتداع المعاني القرآنية على غير منوال.

وثانيهما: محاولة تعميم نتائج دراسة ظاهرة التَّمكين لتَشْتَمِلَ على الفنِّ القوليّ عامّة.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الضوابط التي تخرج المعنى إلى الأدبيّة وتميّزه من المفهوم العامّ، ثم إنّ تقسيم المعنى الأدبي– بعد تمايزه– هذا التَّقسيم يضيف احترازاً ينبغي أن يؤخذ بعين النّظر وهو أنّ السّبيل إلى إصدار حكم على المعنى بالأدبيّة أو الاعتياد، لن يكون ممهّداً لغير صاحبه قبل أن يخرج إلى طور وجوده المادّي؛ (أي الوجود بالفعل)، الذي يكون دليلاً على المعنى العامّ، ومن هنا تفهم أمور:

أوّلهـــا: أن المقاييس التي وضعها النقّاد للمعاني من صحَّةٍ وشرف، وغير ذلك، ذاتُ وظيفة مزدوجة؛ فهي قوّة معرفيّة نقديّة يقاس بها المعنى المُبْدَع من علوّ أو استفال، وهي في الوقت نفسه قوّة ضاغطة يسير في ضوئها المُبْدِع عند تشقيقه معنى من المعاني وتحويله من طور الابتذال إلى طور الأدبيّة.

وثانيها: أنّ الحكم على المعاني بالأدبيّة أمرٌ نسبيّ؛ إذ هو ليس حكماً عليها من جهة أنّها محضُ معانٍ، بل إنّ الحكم عليها يكون من جهة التَّعبير؛ أي من جهة إسهامها في صورة فنيّة كليّة ينتظمها النَّصّ الأدبيُّ، وتكون هي إحدى عناصرها؛ أي إنّ المعنى لا يَشْرُف لأنّه يمثّل– مجرّداً– فضيلةً (أو شيئاً جميلاً عامّةً)، ولا يستفل بمجرد أنّه رذيلةٌ (أو شيءٌ مستقبحٌ عامّة)، بل إنّ المُعَوَّل على الصُّورة الفنيّة الكليّة التي ينتظمها النصّ الأدبيُّ، وإلا لخرجت صور القبح – مثلاً– من

دائرة المعاني الأدبيّة[1]، فصوت الحمير– مثلاً– معنى استخدمه القرآن الكريم وسيلةً لإبراز معنى فضيل، في سياق التّنفير، وهو معنى– في مجرّده– مرذول لا يكاد العرب يستعملونه إلاّ مكنّى، كما يشير الزمخشري في تفسير قوله عزّ من قائل: ﴿ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴾[2] [3] فهل يقال إنّ المعنى يخرج من دائرة الأدبيّة لقبح ماهيّته مجرّداً؟، لا ريب أن الأمر ليس كذلك، فالمعنى الكلّي معنىً أدبيّ استعمل هذه الصُّورة القبيحة، وسيلةً من باب معرفة الأمور بأضدادها[4].

وثالثها: إنّ معاني القرآن الكريم كلّها أدبيّة خاصّة وفقاً للتّحديد السّالف؛ ذلك أن مقياس المعاني الأدبيّة مرتبط بالانزياح في الأداة الفنيّة في التعبير أوّلاً، والقرآن الكريم– كما يقرّر غير واحدٍ من النُّقّاد– انزياح كلُّه في الأداة الفنيّة[5]، ومقياس الأدبيّة الخاصّة مرتبط بالابتداع على غير مثال سابق، وهو أمرٌ مقرّر في المعاني القرآنيّة الكريمة.

ورابعها: إنّ علاقة هذا كلّه بالتّمكين؛ أنّ التّمكين لا يراد ولا يُدرس، إلاّ إذا تحوّل المعنى المألوف المعتاد إلى معنى أدبيّ، ثم إنّ هذا يدلّ– من وجه– على أنّ التّمكين قصدٌ واختيارٌ واعٍ من صاحب النّصّ عامّةً، وتوجّه من القرآن الكريم نحو المتلقِّي خاصّة ؛ إذ بيده– أي صاحب النصّ– تحويل أيّ معنى مألوف إلى معنىً أدبيّ من طريق منظومة الانزياح في التّعبير، ولعلّ التوجّه القرآنيّ نحو المتلقّي أمرٌ ثابت؛ إذ يقول عزّ من قائل:

---

(1) ينظر مفهوم صورة القبح في الصورة الفنيّة في الحديث النّبوي الشّريف، د. أحمد زكريا ياسوف: 516.

(2) بعض آية لقمان: 19

(3) ينظر: الكشاف، الزمخشري: 3/482، 483.

(4) ينظر: الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، ياسوف: 516.

(5) ينظر: الظاهرة القرآنيّة، مالك بن نبي، (تر: عبد الصّبور شاهين): 191، والانزياح في التّراث النّقديّ والبلاغيّ، د. أحمد ويس: 33.

﴿ وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ﴿١٧﴾ ﴾[1]، كما أنّ الأساليب التي استخدمها القرآن الكريم في نقل معانيه هي أساليب مخصوصة متوجّهة إلى متلق لتَمْكِين هذه المعاني في نفسه.

وأمّا الخامسة الأخيرة: فإن الحديث عن المعنى وأطواره وضوابطه، مع ربط هذه الضَّوابط بالأسلوب؛ إنما هو توطئة تقود مباشرة إلى المرحلة الثّانية من مراحل رحلة المعنى نحو متلقّيه، وهي المرحلة التي سمّاها الجاحظ (البيان)، وسماها النقّاد (الإخراج)؛ أي إخراج هذا المعنى الأدبيّ من مرحلة الكمون إلى مرحلة يُستطاع الحكم فيها عليه، ولعلّ دراسة الأسلوب من هذه الجهة تكون من وجهين: الوجه الأوّل هو وجه الدّلالة الأصليّة على المعنى سواءٌ أكان ذلك في اللّفظ المفرد أم التركيب، والوجه الثاني هو الوجه الذي يوصف بالأدبيّة والبلاغة، ذاك الذي تحكمه مقولة الانزياح.

المطلب الثّاني– الصورة اللّفظيّة:

أولاً– اللفظ المفرد:

لعلّ ما قيل في المعنى وتعدّد أطواره يقال أيضاً في الصورة اللفظيّة (ألفاظاً مفردةً وتراكيب)، فقد فرّق الدَّارسون بين طورين في صعيد اللّفظ المفرد، من جهة دلالته:

أولهما: معجميٌّ يحمل دلالةً هي– على حدّ قول الفخر الرَّازي– (الدِّلالة الوضعيّة) (كدلالة المفردات على المعاني التي هي موضوعةٌ بإزائها؛ كدلالة الحجر والجدار والسَّماء والأرض على مسمّياتها)[2]، ولا ريب أن هذه الفكرة التقطها الفخر الرازي من أستاذه عبد القاهر الجرجانيّ؛ إذ إنّ تقسيم اللَّفظ بحسب دلالته هي فكرة الجرجانيّ، وهي الأساس

(1) القمر: 17.

(2) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدّين الرازي: 30.

الذي بنى عليه نظريّته في النظم، فالمفردات عنده سواء لا فضل لإحداها على الأخرى ما دامت منفردة إلاّ بأحد أمرين: أولهما أن تكون إحداهُما مستعملةً، والثانيةُ غريبةً وحشيّةً، وثانيهما: أن تكون واحدةٌ منهما أخفَّ على اللّسان من الأخرى[1]، وغير خافٍ أن هذا أمرٌ يتعلّق بأصل الوضع، وذلك مجاله معاجم اللّغة وأهلها؛ إذ إن مقياس الاستعمال والخفّة لا ينسحب إلى المفردات في النظم والتركيب– عند الجرجاني على الأقلّ –، لأن القاعدة التي تضبط الخفّة والثِّقل والاستعمال إنما هي قاعدة مقتضى الحال في سياقها الداخليّ من جهة، والنظر إلى موقعها في التَّركيب من جهة أخرى، وهذا هو الذي أشار إليه الجرجانيّ في المثال الذي ضربه للفظ (أخدع) في قول الصمّة القشيري[2]:

تلفَّتُّ نحوَ الحَـيِّ حَتّى وَجَـدْتُـنِـي وَجِعْتُ مِن الإِصْغَاءِ لِيْتاً وأَخْدَعا

وقول البحتري[3]:

وإِنّي وإنْ بَلَّغْتَني شـَرَفَ الغِنَى وأَعْـتَـقْـتَ مِن رِقِّ المَطَامِعِ أَخْـدَعِـي

يعلّق الجرجانيّ قائلاً: (فإنّك تجد لهما في هذين المكانين حُسْناً ومَزيّة، بخلاف هذه الكلمة في بيت أبي تمام[4]:

يَـا دَهْـرُ قَـوِّمْ مِـنْ أَخْـدَعَـيْـكَ فَقَد أَضْجَجْتَ هـذا الأَنَـامَ مِـنْ خُرُقِكْ

فلو أن الكلمة كانت تحسن من حيث هي لفظ، وتستحقُّ المزيّة والشّرف في ذاتها، وعلى انفرادها دون أن يكون السّبب في ذلك حالها مع أخواتها المجاورة لها في النّظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إمّا أن تَحْسُنَ أبداً أو لا تحسن أبداً)[5]. فالكلمة قبل دخولها في التّأليف تكون ذات دلالة وضعيّة، وتكون الحياة فيها راكدة؛ إذ لا يطالها الاستحسان

---

(1) ينظر دلائل الإعجاز، الجرجانيّ: 44.

(2) البيت في: ديوانه (تح: الفيصل): 94، واللِّيت: صفحة العنق، والأخدعان: عِرقان في جانبي العنق.

(3) البيت في: ديوانه (تح: الصيرفي): 2/1241، برواية: «شرف العُلا».

(4) البيت في: ديوانه بشرح التبريزي: 2/405، وضجّ: صاح وجلَّب إذا جَزِع وغُلب، والخُرق: الحمق.

(5) دلائل الإعجاز: 45.

أو تركُ الاستحسان من جهة إيصالها للمعنى؛ إذ لا يُتَصوّر أن يكون بين اللّفظتين تفاضلٌ في الدّلالة، حتى تكون هذه أدَلَّ على معناها الذي وضعت له من صاحبتها، وحتى يقال- مثلاً -: إنّ كلمة (رجل) أدلّ على معناها من كلمة (جمل) في دلالتهما على معناها الذي وضعت له، وحتى يتصوّر في الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأً عنه، وأبين كشفاً عن صورته من الآخر، فيكون (اللَّيث) مثلاً أدلّ على السبع المعلوم من (الأسد)، وهل يقع في وهم أن تتفاضل الكلمتان المفردتان دون أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التّأليف والنّظم؟[1].

وأمّا ثانيهما فيكون إذا أخرج المبدع اللّفظ من المعجم ووهب له روحاً جديدة من خلال النَّسق الذي الْتَأَمَهُ؛ فتصبح له دلالة أوسع من دلالته المعجميّة، ويتعلّق من ثمّ بهذا اللّفظ حكم من جهة المعنى الذي لبسه، ويكون (انتقال للذِّهْنِ من مفهوم اللّفظ إلى ما يلازمه من اللّوازم، وهي الدّلالةُ العقليّة أو المعنويّة للّفظ، وذلك ما عبّر عنه الشّيخ الجرجانيّ بقوله: «وها هنا عبارةٌ مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، فنعني بالمعنى المفهومَ الظّاهِرَ من اللّفظ، والذي تصل إليه بغير واسِطَة، ومعنى المعنى أن تَعْقِل من اللّفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»)[2]، ثم يعقّب الفخر الرّازي أنّ الدلالة العقليّة هي المعتبرة في علم الفصاحة[3].

وتبرز مقولة الانزياح في الدّلالة المعنويّة بربطها بانتقال الذهن إلى لوازم اللّفظ، إذ لّما كانت (اللّوازم كثيرة: وهي تارةً تكون قريبة وتارةً تكون بعيدة. لا جرم، صحّ تأدية المعنى بطرقٍ كثيرة، وصحّ في تلك الطُّرُق أن تكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أنقص وأضعف)[4]؛ أي إنّ نقل المفردة من حال الاعتياد

---

(1) الجرجاني: 44.

(2) نهاية الإيجاز، الرازي: 32، وعبارة الجرجاني في دلائل الإعجاز: 263.

(3) نهاية الإيجاز: 45.

(4) نهاية الإيجاز: 32، 33.

في مجال الدّلالة الوضعيّة، إلى مجال الأدبيّة يكون بنقل المفردة من حياد المعجم (الدّلالة الوضعيّة)، إلى طلاقة التعبير (الدّلالة العقليّة) بدليل اللّوازم، وهذا لا يكون إلاّ بإلباسها المعنى الذي أراد المبدع إيصاله، لتصبح متمتعة بثنائية (الشَّكل والمضمون) لا يَجُوْرُ أحد أطرافها على الآخر، ويكون ثمَّة توفيق بين طرفيها، ومشاكلة تامّة بينهما، فالاهتمام بالشّكل لا يكون إلى المرحلة التي يصبح فيها زخرفةً بالية، والاهتمام بالمضمون لا يكون إلى المرحلة التي تشدّ النصّ برمّته إلى الابتذال والاعتياد، ولذا كان الانتقال إلى الأدبيّة مرهوناً بمرحلتين متلازمتين تمام التَّلازم؛ الأولى: مرحلة معجميّة يكون الاهتمام فيها بجمال الصُّورة السمعيّة ولأمرٍ ما كانت «رقّة الألفاظ، وعدم كدّ السّمع، والعذوبة، وحلاوة الحروف، والسَّلاسة والجريان على الاستعمال»، وغيرها من مظاهر الاهتمام بالصّورة السّمعيّة إشارات مصيبة، عند أعلام التُّراث النقدي العربيّ[1]. والثانية تجاوز هذه المرحلة المعجميّة– بعد توفيتها حقّها– إلى مرحلة تحمل فيها المعنى الذي يبثّ الروح في تلك الأصوات، ولتصبح (المفردة كائناً جديداً يتميّز من المفردة المعجميّة، فهي في الأدب تلبس لبوساً فريداً مع شحنة روحيّة، مما يجعلها تتجاوز كونها مادّة معجميّة)[2].

ثانياً– التركيب (الأسلوب):

إنّ ما سلف ذكره يقود مباشرة إلى دراسة ثالث مرحلةٍ من مراحل (إنتاج المعنى)، وهي مرحلة (الأسلوب)؛ الذي تتضامّ فيه عناصر النّص الأصليّة مشكّلة نسقاً أسلوبيّاً أدبيّاً، ثم إنّ هذا النَّسق الأسلوبيّ هو الذي يقود إلى فكرة (النّظم) ذات الصّلة المباشرة بالإمكانات النحويّة التي تضبط الأداء، وتعطي لكلّ أسلوب خصوصيّته وتميّزه، فالرّمّاني يرى أنّ الكلام تظهر فيه البلاغة، ويظهر فيه الإعجاز (إذا انتظم حتى يكون كأقصر سورة،

(1) أمثال الجاحظ والرّمّاني وابن سنان وابن الأثير، والمسألة أشهر من أن تعرّف، ينظر: بناء القصيدة في النقد العربي القديم ليوسف بكّار.

(2) جماليات المفردة القرآنية، د. أحمد زكريا ياسوف: 25.

أو أطول آية)[1].

وفي الحديث عن النّظم نجد أنّ الدّارسين فرّقوا بين سويتين في الأداء الإبداعيّ، (سويّة يجري فيها المستعمل على العادة والعرف «الاحتذاء»، وسويّة يتصرّف فيها المستعمل في المواضعات، ويجري اللّغة على ما يستجيب لمقاصده في العبارة، وجمعوا ذلك تحت مصطلح «الإنشاء»، بالمعنى الواسع الذي يدلّ عليه الأصل اليونانيّ لكلمة (POETQUE) الفرنسيّة)[2]، فالسّويّة الأولى– إذاً– تتمثّل في كلام يرصد فيه محض الخطأ والصّواب في الأداء، ولعلّ ذلك يشدّ الذّهن إلى ما هو أشبه بالمعنى في طوره المألوف، وباللّفظ في دلالته الوضعيّة، ولكنها هنا دلالة وضعيّة للتّركيب، وهذه السويّة هي التي سمّاها الدارسون القدماء (مقتضى الظّاهر)، أو (أصل الكلام)، وسمّاها النّقد الحديث (عبارة الصِّفر)[3]، وهي المرحلة التي استحوذت على جهود أصحاب اللُّغة والنُّحاة خصّيصى.

وأمّا السّويّة الثّانية فتتجاوز مرحلة الخطأ والصّواب إلى مرحلة أخرى هي التي يكون فيها التّأثير والجمال؛ إذ يكون ثمّة (عدول) أو (انحراف) أو (انزياح) عن النّمط الأوّل إلى النّمط الثّاني الذي خرج فيه الكلام من دائرة الخطأ والصّواب إلى النَّسَقِ والتركيب[4]، فليس الأمر وضع ألفاظ بإزاء معانٍ، وإنما يتخطّى ذلك إلى عمليّة التّركيب بحسب مقتضيات المعاني التي يريد أن يعبّر عنها المبدع.

وقد كان الجاحظ يرى أنّ ثمّة مرتبتين للكلام، هما: مرتبة الكلام المعتاد؛ ومرتبة الكلام الأدبيّ– مع تأكيده أصالة كلّ منهما في العربيّة –؛ ذلك أنّه يرى أنّ (كلامَ النّاسِ في طبقات، كما أنّ النّاس أنفسَهُم في طبقات، فمن الكلامِ الجَزْلُ والسَّخيف والمليْحُ

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم، (الرّمّانيّ): 72.

(2) التفكير البلاغي عند العرب، د. حمادي صمّود: 102.

(3) ولذلك مصطلحاتٌ أخرى كالاستعمال الدّارج، والمألوف، والشائع والنّمط العام، والاستعمال السائر، والخطاب الساذج، ينظر الأسلوبيّة والأسلوب، المسديّ: ص ص 96–100.

(4) ينظر: البلاغة والأسلوبيّة، د. عبد المطّلب: 55 فما بعدها.

والحَسَنُ، والقبيح والسَّمْجُ، والخَفِيف والثَّقيل، وكلّه عربيّ وبكلّ قد تكلّموا، وبكلّ قد تمادَحُوا وتَعَايبوا)[1].

والسَّخيف يتحدّد عنده باستعمال العامّة؛ إذ إنّ (العامّة ربّما استخفّت أقلّ اللُّغتين، أو أضعفهما، وتستعمل ما هو أقلّ في أصل اللّغة استعمالاً وتَدَعُ ما هو أظهر وأكثر)[2]، والمليح هو الذي يكون محصّلة انزياح ينزاحه البَصير بجواهر الكلام، ويتحقّق بالاعتماد على (الألفاظِ العذْبةِ، والمخارج السَّهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطّبع المتمكّن، وعلى السّبك الجيّد، وعلى كلّ كلام له ماء ورَوْنَق، وعلى المعاني التي إذا صارَتْ في الصُّدور عَمَرَتْها، وأصلحَتْها من الفَسَادِ القَدِيم، وفتحَتْ للّسان بابَ البَلاغَة، ودلّت الأقلام على مدافِنِ الألفاظ، وأشارَتْ إلى حِسَانِ المعاني)[3]، وهذا الصّنف من الكلام المتميّز بالخصائص الفنيّة يقتضي إخراجاً متأنيّاً، فهو محتاجٌ إلى (تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصَّنْعة)[4].

ويلتقي عبد القاهر الجرجانيّ مع الجاحظ فيما يراه؛ فهو يرى أنّ (كثرة الصّواب لا تعني فضيلة، لأنّا لسنا في ذكر تقويم اللّسان، والتحرّز من اللحن وزيغ الإعراب، فنعتدَّ بمثل هذا الصّواب)[5].

ويبدو أن كثرة الصواب تعبّر عنده عن أداء معتاد عبّر عنه الجاحظ باستعمال العامّة، ولذا فقد كان العلوّ والتميّز فيه مفتقداً، لأن الذي يُتوخّى فيه إنما هو قواعد النحو التي يراعيها جميع المتكلّمين صحيحي اللّسان، وأمّا الأداء الأدبيُّ الإبداعيُّ الذي عبّر عنه الجرجانيّ بـ(المزيّة والفضل) فلا يتوافر إلاّ في سويّة أخرى يتصرّف المبدع فيها في ضوء قواعد النَّحو

(1) البيان والتبيين، الجاحظ: 144/1.
(2) البيان والتبيين: 24/1.
(3) البيان والتبيين: 14/1.
(4) دلائل الإعجاز، الجرجانيّ: 98.
(5) دلائل الإعجاز: 98.

ذاتها، ولكن على «نحوٍ إبداعيّ» يحيل الأداء المثاليّ إلى صورة أخرى جديدة، وهذا النَّحو الإبداعيّ إنما يكون في (أمورٍ تُدرك بالفِكَر اللَّطيفة، ودقائق يوصَل إليها بثاقب الفهم، فليس دَرْكُ الصّواب دركاً فيما نحن فيه حتى يَشْرُفَ موضعه، ويَصْعُبَ الوصول إليه)[1]، ويتّضح الأمر عنده أكثر في تعليقه على المثال الذي ضربه لما يصنعه الفكر الدّقيق والفهم الثّاقب، وهو قول الشاعر[2]:

سَالَتْ عَلَيهِ شِعَابُ الحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارَه بِوُجُوهٍ كالدَّنَانِيْرِ

فهذا التَّركيب النَّحويّ الذي انزاح إليه مبدعه عن تركيب لا يُراعى فيه سوى السَّلامة أحدث صورةً فنيّةً فيها تميّزٌ وجمالٌ (فإنّك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها، إنما تمّ لها الحسنُ، وانتهى إلى حيث انتهى بما تُوُخّي في وضع الكلام من التَّقديم والتَّأخير، وتجدها قد مَلُحت ولَطُفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها)[3]، وهذا اللّطف وهذه المزيّة إنما اكتُشِفَتْ بمقارنة هذه العبارة مع عبارة أخرى تؤدّي المعنى نَفْسَه، إلاّ أن المراعاة لم تكن لسوى قواعد النحو، فلا مَصْنَع فيها، فإن (شككت فاعمد إلى الجارّين والظَّرف فأَزِلْ كلاًّ منها عن مكانه الذي وضعه الشَّاعِرُ فيه، فقل «سالت شعاب الحيّ بوجوهٍ كالدَّنانير عليه حين دعا أنصارَهُ»)، ثمّ انظر كيف يكون الحال؟ وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تعدم أريحيّتك التي كانت؟ وكيف تذهب النّشوة التي تجدها؟)[4]، فهذا التَّركيب المُقْتَرَحُ الذي أورده الجرجانيّ، يتشارك فيه الناس جميعاً، والبليغ البارع هو الذي ينزاح في تعبيره عن هذه المباشرة، ليكوّن تعبيراً متميّزاً يؤدّي إلى تلك الأريحيّة وتلك النَّشوة.

ولعلّ الأمر قد آل بالدَّارسين بعد الجرجانيّ– ولا سيّما السَّكَّاكِيُّ– إلى نحو منهجيّة

(1) دلائل الإعجاز: 99.

(2) البيت في: كتاب الوحشيّات «الحماسة الصغرى» لأبي تمام، (تح: الميمني وشاكر): 269 منسوباً إلى سُبيع بن الخطيم، برواية: «شعاب العزّ»، وقال الميمني في طُرَّته: (ويروى: شعاب الجوّ، وشعاب الحيّ، وشعاب المجد)، وفي الأشباه والنظائر للخالديّين: 134/2، منسوباً إلى مُحرِز بن المكعبر في بيتين، والشّعب: المسك.

(3) دلائل الإعجاز: 99.

(4) دلائل الإعجاز: 99.

تختلف في دراسة عناصر المعنى، وأساليب توصيله وهي بعدُ أكثر وضوحاً في صلتها بالتمكين– موضوع البحث –، فبعد أن كان الأمر لا يتعدّى حدود الوصف والتّدليل، خرج إلى مرحلة التقعيد التي تقيس الأدبيّة وجمال النّصوص بمقدار قربها أو بعدها عن هذه القواعد، ومن ثم فقد تمايزت علوم ثلاثة؛ يُعْنَى أولها بأوضاع المفردات في حال إفرادها، وهو علم البيان؛ ويُعنى ثانيها بأوضاع المفردات في حال تركيبها، وهو علم المعاني؛ ويعنى ثالثها بدراسة أمور سمّاها السكاكيّ (أموراً تحسينيّة).

ولئن افترقت هذه العلوم في هذه المرحلة في منهجها عمّا كان سائداً من قبل من جهة، وفي وسائلها الإجرائيّة في داخل كلّ علم منها من جهة أخرى؛ فإنها اتفقت جميعاً على مسألتين مهمّتين هما المبدأ؛ لكونها ربطت ربطاً دقيقاً ومحكماً بين عناصر المعنى، والغاية لأنّ هذه العلوم كانت تعمل على توجيه الإنتاج توجيهاً يضمن هذا الرَّبط ويبقي على اتّساق الخطاب، وحصول التمّكين والاستجابة؛ أي إنّ الأساليب التي تدرسها العلوم الثلاثة ما هي إلاّ وسائل مختلفة تحقّق ما أشار إليه الجرجانيّ بالأمور التي (تُدْرَكُ بالفِكَرِ اللَّطيفة، وبالدَّقَائِقِ التي يُوصَلُ إليها بِثَاقِبِ الفَهْم)، وتلتقي عند غاية واحدة هي تحسين الأداء بغية تمكين المعنى، ولعلّ هذا الاعتقاد من أهمّ الميزات التي تميّز البلاغة العربيّة عامّةً؛ إذ تسعى إلى تأكيد مقولة المشاكلة بين (المعنى) و(المبنى) أو (الأسلوب) لهذا الغرض.

فعلم البيان: هو (إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزِّيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان، ليُحْتَرَزَ بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه)[1]، وتبرز هنا مقولة الانزياح بروزاً واضحاً، إذ إن المبدع في مجال البيان تواتيه المقدرة الفنيّة على إيراد المعنى الواحد على وفق صياغات متعدّدة، وعلى طرائق متنوّعة، وهي طرائق يتّحد فيها المعنى، وتتميّز بالتغاير في إيضاح هذا المعنى أو إخفائه أو إبهامه، ومن ثمّ في النقصان في الأداء أو التمام فيه، وهذا أمرٌ لا يكون متاحاً وجودُه في الدلالات الوضعيّة

(1) مفتاح العلوم، السّكّاكيّ، (تح: هنداوي): 249.

للمفردات، بل يتعدّى ذلك إلى الدلالات العقليّة (فإيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتّى إلاّ في الدِّلالاَت العقليّة، وهي الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه)[1]، ولذا كان التعبيرُ بالمجاز أو الكناية أو الاستعارة أبلغَ من التعبير بالحقيقة، بسبب هذا الانتقال وأثره في المتلقّي، فعبارة (طويل القامة) تنتقل بالكناية إلى (طويل النّجاد) للدّلالة على المبالغة في الطُّول الذي هو أحد لوازم الإقدام، فيحدث ثراء في المعنى يحرّك نشاط السَّامع ويقبل على الكلام ليتمكّن المعنى في نفسه. وكذا في (رعينا نبتاً)؛ إذ تنتقل بالمجاز إلى (رعينا غيثاً)، لتشير من طريق اللزوم إلى المسبِّب، وتلفت الانتباه إليه، ويحدث ما حدث في الكناية...، وهكذا في كلّ أساليب البيان التي أصبحت أساليب لتمكين المعنى.

وعلم المعاني: هو الذي يُعنى (بتتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليُحتَرز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره)[2] فالكلام يأخذ خواصّه التَّركيبيّة بحسب متلقّيه، إذ يدور في (المسند والمسند إليه)[3]- مثلاً- على احتمالات ثلاثة هي خلوّ الذِّهن عن الحكم، أو التَّردُّد في قبوله، أو إنكاره كليّةً، والأسلوب يأخذ خواصّه في كلّ حال باستخدام الأدوات اللغويّة التي تقدّم الكلام خالياً من التوكيد (كقولك: جاء زيدٌ، وعمرٌو ذاهب)، فيتمكّن في ذهنه لمصادفته إياه خالياً[4]، أو مؤكّداً، وهذا توجّه إلى المتلقّي الذي قرّر الأسلوب المستخدم، فالسويّة الأدبيّة البليغة، تتجاوز محض الإخبار إلى التمكين، وهذا التمكين يتأتى بالنيل من نظام الإسناد نيلاً نسبيّاً لتكتسب جملة الإسناد الأصليّة شكلاً جديداً بحسب الوضع الذي يكون عليه المخاطَبْ، فيذكر المسند إليه أو يحذف، أو يعرّف أو

(1) مفتاح العلوم: 438.

(2) مفتاح العلوم: 247، ويشار إلى أنّ السكاكي أراد بخواصّ التركيب: ما يسبق منها إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، ينظر: 248.

(3) ينظر هذا المبحث عند السكاكي: 258 فما بعدها.

(4) ينظر: السكاكي: 258.

ينكّر، أو يقدّم أو يؤخر، أو يؤكّد أو يأتي خِلْواً من التوكيد، لتأتي الفائدة اللّطيفة على حدّ تعبير السَّكَّاكِيّ.

ويأتي علم البديع ليكمّل الدائرة التي تتناول فيها مباحث البيان الدلالات الإفراديّة من جهة تعبيرها عن المعنى، ومباحث المعاني الدلالات المركبّة، ليتناول جوهر اللّفظ وما يحمله من ألقاب بحسب تأليفه مع غيره من الألفاظ[1]، فهو علم– طبقاً للقزويني –: (يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدّلالة، وهذه الوجوه ضربان: ضرب يرجع إلى المعنى وضرب يرجع إلى اللفظ)[2].

فمباحث البديع تدور على سويّتين:

سويّة سطحيّة تختص بالناحية المحسوسة في النّطق، التي تظهر في اللّسان كالجناس الذي يعنى بالتّكرارات الصوتيّة التي تحدث بين كلمتين أو أكثر، ولها معانٍ مختلفة، إلاّ أنها تمتاز باشتراك صوتي، كما في قوله– مثلاً –: في حدّه الحدّ، ويكون التمكين في تحسين الكلام للمبالغة في شدّة الرهافة التي تدلّ على القطع الشّديد.

وسويّة أعمق: تتّصل بالفصاحة المعنويّة كالطِّباق؛ إذ تكون ثمّة مفارقة بين الكلمتين تفضي إلى تحسين الكلام وتقوية حكمه وتمكينه، كما في قوله: (أما والذي أبكى وأضحك)، الذي يمكّن معنى شمول القدرة من طريق هذا الأسلوب التحسيني، وهكذا في كلّ أساليب البديع.

ولعلّ المهمّ من هذا الإيجاز السالف هو الخلوص إلى أمرين:

الأوّل: هو تأكيد نزوع البلاغة العربيّة نحو دراسة المعنى دراسةً تَتَقَصّى وجوه تحصيله، ووجوه تمكينه، وأساليب علوم البلاغة هي هذه الجهات التي عدّها البلاغيون طريقاً لوظيفة التَّمكين.

---

(1) ينظر: الطّراز، يحيى بن حمزة: 254/2.

(2) ينظر: الإيضاح، القزويني: 193.

والثاني: أنّ هذا (التّمكين) ورد في البلاغة العربيّة وفق نظام محدّد هو نظام التفريع النسبيّ على بنية لسانيّة أصليّة تتمثّل في المستوى الوضعي في علم البيان، ونظام الإسناد والرُّتبة في علم المعاني ومستوى التحسين في علم البديع، لتتولّد بنية بلاغيّة جديدة أقدر على التأثير في النّفس من الأولى، ويكون وصف الكلام بالبلاغة من طريق الموازنة بين الأصل والتَّفريع الذي يجري عليه، وهو يقود إلى دراسة المنظومة الكبرى التي تختزل نظام التَّمكين وهي منظومة (العدول) أو (الانزياح).

المبحث الثاني
العدول: (منظومة الانزياح)

المطلب الأوّل- مفهوم العدول (الانزياح):

تبدأ عمليّة الإنتاج من المعنى الذهني؛ إذ تتكوّن لدى المبدع- عامةً- فكرةٌ محدّدة يريد إخراجها من واقعها الذهنيّ (الموجود في حكم المعدوم)- كما يشير الجاحظ - إلى واقع ماديٍّ محسوس، وهذا الأمر أمرٌ مشترك بين النّاس جميعاً، ثم بعد ذلك يبدأ التّفاضُل؛ فإذا كان البشر المعتادون يعبّرون عن أفكارهم تعبيراً مباشراً لا يعبَؤون فيه بغير الحدود الدنيا من الإفهام، فإنّ الكاتب البليغ ينزاح في تعبيره عن هذه المباشرة، ليكوّن تعبيراً متميّزاً، وهذا يحدث من طريق ما يحدثه هذا البليغ في العبارة التي تؤدّي المعنى أداءً مباشراً من صياغة خاصّة، تتجاوز مرحلة الإفهام إلى مرتبة أعلى هي مرتبة الإفهام والتّأثير، وبذا تكون الصورة الشّكليّة الفنيّة للعمل الأدبيّ وجهاً من أوجه الدّلالة، تنحصر أهميتها فيما تحدثه في أصل التعبير عن معنى من المعاني من خصوصيّة وتأثير.

ولكنْ أيّاً كانت هذه الخصوصيّة، أو ذاك التأثير، فإنّ الصورة لن تغيّر من طبيعة المعنى في ذاته؛ أي إن وحدة المعنى بين المنزاح عنه والمنزاح إليه هي النّاموس الذي تُختبر به هذه الخصوصيّة وهذا التّأثير، (فمظهر التفرّد والخصوصيّة: هو مجموعة الظواهر، أو المسالك التعبيريّة التي يؤثرها المبدع دونَ بدائلها التي يمكن أن تسدّ مسدّها في أداء أصل المعنى، لأنّها دون تلك البدائل أكثر ملاءمة لأداء معانيه..، ومن ثمّ فإن الأسلوب هو اختيار الكاتب لما من شأنه أن ينقل العبارة من حيادها ومقتضى ظاهرها إلى خطابٍ يتميّز بنفسه)[1].

فإذا صحّ هذا، فإنّ ثمة أسئلةً مهمّةً قد تكون الإجابة عنها- فيما أحسب- مفتاحاً

---

(1) أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، د. حسن طبل: 34 (بتصرف يسير).

من مفاتيح فهم البلاغة عامّةً، والإعجاز القرآنيّ خاصّةً، ولعلّ أهمّها التساؤل عن نظام الانزياح ما هو؟ ثمّ هل يكون مَحْضُ الانزياح- أي اختيار أيّ بديل عن مقتضى الظَّاهر أو عبارة الصِّفر- تميّزاً يفضي إلى البلاغة أو الإعجاز؟ ولِمَ كان الانزياح يحدث هذه الخصوصيّة في النّصّ التي تؤهله للتّمكين؟ ولم يتأثّر المتلقّي ويستجيب لهذه الخصوصيّة التي يحدثها الانزياح؟

لعلّ نظام الانزياح كما يقرّر الأسلوبيّون يتحدّد من خلال مبدأ (المقارنة الافتراضية) الذي أفرز ثلاثة مبادئ أسلوبيّة هي (الاختيار)؛ الذي يختصّ المبدع، و(الانحراف)؛ الذي يختصّ النَّص المبدَع، و(السياق)؛ الذي يختصّ المتلقّي.

فأمّا مبدأ (الاختيار) الذي خصّوه بالمبدع؛ فقد حُدّد بأنّه (اختيارٌ واعٍ بين الممكنات التي تتيحها اللّغة للمتكلّم سواءٌ أكان هذا الاختيار في نطاق المعجم «كما في إيثار لفظة دون مرادفاتها»، أم في نظام النَّحو «كما في إيثار صورة من صور التَّركيب للعبارة دون أخرى تعادلها في أداء أصل معناها»)[1]، ولتمييز السمات الأسلوبيّة التي تميّز نصّاً من آخر ينبغي الرّجوع إلى العبارة في صورتها الأصليّة المُفْتَرَضة؛ (أي عبارة الصفر، أو مقتضى الظاهر)، لتعرّف الممكنات أو (البدائل) التي يمكن أن تحلّ محلّها لاشتراكها معها في أداء أصل المعنى، ثم مقارنة كلّ سمةٍ أسلوبيّة مختارة ببدائلها المفترضة، للوقوف على ما تنفرد به- دون تلك البدائل- من طاقاتٍ في التّعبير والإيحاء)[2].

ولعلّ الجرجاني لم يبعد عن هذا الذي قررته مبادئ الأسلوبيّة الحديثة؛ إذ يصرّح بأنّ فنيّة التَّعبير منوطةٌ بالاختيار، فإنّ من المقرّر عنده أن لا فضيلة (حتى ترى في الأمر مصنعاً، وحتى تجد إلى التخيّر سبيلاً)[3]، كما حدّد الجرجانيّ المنهج الذي يعرف به الأسلوب البليغ بقوله: (اعلم أنّه إذا كان بيّناً في الشيء أنه لا يَحْتَمِلُ إلاّ الوَجْهَ الذي هو عليه حتى لا

(1) أسلوب الالتفات، طبل: 35.

(2) ينظر أسلوب الالتفات: 35.

(3) دلائل الإعجاز، الجرجانيّ: 77.

يُشْكِل، وحتى لا يُحْتَاجَ في العِلْم بأنّ ذلك حقُّه وأنّه الصَّوابُ إلى فِكْرٍ ورويّةٍ، فلا مزيّة، وإنما تكون المزيَّةُ ويَجِبُ الفَضْلُ إذا احتمل في ظاهِرِ الحال غيرَ الوَجْهِ الذي جاء عليه وجهاً آخر، ثمّ رأيْتَ النَّفْسَ تنبو عن ذلك الوَجْهِ الآخر، ورأيت للذي جاءَ عليه حُسْناً وقبولاً يعدّ مهمّاً إذا أنت تركته إلى الثاني.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾[1]؛ وليس بخافٍ أنّ لتقديم الشُّركاء حسناً وروعةً تعدمها إذا أنتَ أخّرتَ فقلت: وجعلوا الجنّ شركاءَ لله..، وبيانه أنّنا وإن كنّا نرى جملةَ المعنى يَحْصُلُ مع التّأخير حصولَهُ مع التّقديم، فإن تقديم الشُّركاء يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنىً آخر؛ وهو أنّه ما كان ينبغي أن يكون لله شَرِيْك؛ لا من الجنّ ولا من غير الجنّ، وإذا أُخِّرَ فقيل: وجعلوا الجنّ شركاء لله لم يُفِدْ ذلك، ولم يكن فيه شيءٌ أكثر من الإخبارِ عنهم بأنّهم عبدوا الجنّ مع الله تعالى)[2]، فثمّة تركيبان: نمطي «لا يحتمل إلاّ الوجه الذي هو عليه»؛ وفنّي: هو اختيارٌ للمبدع لأنّه «يحتمل غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر»، وطريق معرفة هذه الفنيّة هو المقارنة بين (الماثل والمحتمل)، ومسوّغ المقارنة أنهما يتماثلان في الدلالة على المعنى ذاته، غير أنّ العبارة القرآنية الكريمة– في المقبوس الآنف– قد أحدثت في هذا المعنى ثراءً وخصوصيّة تفتقدها العبارة الأخرى، وهذا هو السرّ من وراءِ إيثار الأولى عليها.

فإذا آثر المبدع (اختار) مفردات وعبارات دون بدائلها، فإنّ النصّ يصير فيه (انحراف) مفترض أو عدولٌ عن هذه البدائل، ومن ثمّ فقد عُرّف الأسلوب من هذه الوجهة بأنّه (انحرافٌ عن نموذج آخر من القول ينظر إليه على أنّه نمطٌ معياريٌّ)[3]، وهنا يخطر في النفس التساؤل عن (الأنموذج) أو (العبارة الصفر)، التي يُنحرَف عنها، وتتجلّى قيمة هذا

---

(1) الأنعام: 100.

(2) دلائل الإعجاز: 221، 222، والنصّ عمدةٌ في الباب.

(3) الأسلوب «دراسة لغويّة إحصائيّة»، د. سعد مصلوح: 43، وينظر الأسلوبيّة والأسلوب، د. عبد السّلام المسدّي: 102 فما بعدها.

العدول بالنظر إليها؛ ما هي؟ لقد اختلفت نظرات الأسلوبيين في تحديد هذا الأنموذج على أقوال أَذْكَرُها ثلاثة[1]:

أولهـا: يرى أنّه اللّغة بحسب اصطلاح ديسوسير عالم اللّغة الشهير؛ أي النظام التجريدي الماثل في أذهان أبناء الجماعة اللغويّة الواحدة.

وثانيها: يرى أنّه المستوى النمطيّ الشائع من استعمال الكلام، فهذا المستوى لحياده؛ أي لخلوّه- بسبب ما هو عليه من شيوع- من أيّ سمات أسلوبيّة، هو المعيار الذي يتحدّد بالقياس إليه أيّ انحراف جديد.

وثالثها: يرى أنّه الأنموذج المثاليّ لما أطلق عليه تشومسكي (القدرة) أو (الكفاءة اللغوية) فأنماط التركيب- كما يرى أصحاب هذا الرأي- ثلاثة، هي: تراكيب صحيحة تؤدّي المعنى، وأخرى فاسدة لخلوّها منه، وثالثة لا تنتمي إلى أيٍّ منهما؛ فهي ليست فاسدة لأنها تؤدّي معنى يمكن شرحه على نحوٍ من الأنحاء، وهي ليست صحيحة تماماً لأنها (تنحرف) بدرجات متفاوتة عن الصُّورة المثلى للكفاءة اللّغوية، ومن ثمّ فإنّ التّراكيب الأولى هي الأنموذج المثالي (الكفاءة اللغويّة)، ولعلّ الفارق بينه وبين أنموذج ديسوسير- فيما يبدو- هو أنّ سوسير افترض هذا الأنموذج افتراضاً تجريديّاً، بينما حدّده أصحاب هذا الرأي بالوجود بالفعل، ويظلّ تماثل هذا الأنموذج- مهما كان- دلاليّاً مع ما ينحرف عنه أساس منهج المقارنة التي تتجلّى في ضوئها قيمة الانحراف.

ومهما يكن من أمر فإنّ ما سبق يمكن إيجازه على النحو الآتي:

1 – ثمّة معنى ثابت لا يتغيّر يراد التّعبير عنه.

2 – يَعْمَدُ المبدع إلى المعجم اللّغويّ ليجد- مثلاً- عشر مفردات إحداها (المفردة

---

(1) ينظر: علم الأسلوب «مبادئه وإجراءاته»، د. صلاح فضل: 157 فما بعدها، واللّغة والإبداع «مبادئ علم الأسلوب العربيّ»، د. شكري عيّاد: 86 فما بعدها، وأسلوب الالتفات، د. طبل: 40، 41.

الصفر)[1]، يستطيع التَّعبير عن معناه بها، ووفقاً لذلك يكون ثمّة «تسعة» انزياحات عن المفردة الأصل.

3 – يكون لدى المبدع باجتماع المفردات المختارة، مجموعة من التَّراكيب يمكن أن يعبّر بها عن المعنى، ولتكن– جدلاً– عشرة تراكيب، وهنا يُعلم على وجه التقريب أيّ هذه التَّراكيب هو أصل الكلام، أو مقتضى الظّاهر، أو عبارة الصفر، تبعاً للخلاف في تحديدها، وبناءً على ذلك يكون ثمّة «تسعة» انزياحات أيضاً على التّركيب الأصليّ (عبارة الصِّفر).

وهنا محلُّ التَّساؤل الثّاني؛ أي: هل محض الانزياح عن العبارة الصفر أو المفردة الصفر يفضي إلى البلاغة أو الإعجاز؟ لا ريب في أن الإجابة بـ(نعم) عن هذا التساؤل تكون صحيحةً في حالٍ واحدة؛ وهي إن كان الافتراض المذكور يدور على تركيبين أو مفردتين– في حال الإفراد– فحسب، فإذا تجاوز الأمر التركيبين فإنّ محض الانزياح لا يصنع بلاغة، ولا يفضي إلى إعجاز؛ وإن كان يفضي إلى الأدبيّة أو الفنيّة؛ إذ لا بدّ من الموازنة بين كلّ الأشكال التعبيريّة المحتملة للمعنى في أصله، مما يقود إلى الاستنتاج أن محض الانزياح لا يصنع تميّزاً، وإنما يفضي إلى لغة فنيّة فقط؛ أي هو دليل أو مرحلة أولى إلى البلاغة والإعجاز وليس بلاغةً ولا إعجازاً في ذاته. فإذا كان الشَّكل الذي اختاره المبدع أكثر شيءٍ ملاءمةً وتميّزاً بالمقارنة مع كلّ الأشكال التعبيريّة الأخرى كان هذا النصّ نصّاً بليغاً تامّاً، فإذا لم يكن في طاقة البشر أو غيرهم الإتيان بمثل هذا الانزياح كان ثمّة الإعجاز..، وهنا– أيضاً– يحقّ للمتسائل أن يسأل عن المقياس الذي يضبط هذا الحكم على الشّكل المُصْطَفَى بالبلاغة دون بدائله؟ ولعلّ الإجابة عن هذا التساؤل– فيما أحسب– مطويّة في أثناء كلام النقّاد على مبدأ المطابقة بين الكلام ومقتضى الحال، الذي سيكون موضعها في المبحث الآتي من هذه العجالة.

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّه لا يُعلم على وجه الدقّة أيّ هذه المفردات هو الأصل؛ إذ بحث ذلك مجاله دراسة تاريخيّة لتطوّر المفردات دلاليّاً، وليس محلُّه هذا البحث.

وبعد، فقد بقيت الإجابة عن التساؤلين الأخيرين اللّذين طرحا في مفتتح هذا المطلب؛ أي عن الخصوصيّة التي يحدثها الانزياح، وسبب تأثُّر المتلقّي بها واستجابته لها. ولعلّ معظم الدّارسين وقفوا على الخصوصيّة والأثر في الانزياح، ومن ثمّ فإنّ الناظر يجد أنهم ردّوا هذا الأثر إلى أمرين مهمّين لائطين بالنفس الإنسانيّة، هما: الفضول والمفاجأة، وهما يَحْصُلان بالموارَبَة، وترك المباشرة، ذلك الذي يتحقّق في الكتابة الفنيّة التي يفضي إليها الانزياح– كما سلف القول –، فالمتعة– أو لنقل التَّمكين– ترتدّ إلى نوع من التشوّق إلى معرفة ما هو مجهول، والإثارة بما هو نادر غريب، فتقبل عليه النّفس وتتأثّر به[1].

وقد كان الجاحظ من أوائل الذين تنبّهوا على ذلك الأمر في أثناء حديثه ناقلاً عن سهل بن هارون عن مبدأ (بروز الشَّيء من غير معدنه)؛ الذي يعني مفاجأة المتلقّي بما لم يتوقّع، وهو أمرٌ يحقّق المتعة لأنّ (بروزَ الشّيءِ من غير مَعْدنه أَغْرب، وكلما كانَ أَغْرَبَ كان أَبْعدَ في الوَهْم، وكلما كان أَبْعد في الوَهْم كان أَطْرَف، وكلما كان أَطْرف كان أَعْجَب، وكلما كان أَعْجَب كان أبدع)[2]. ويعلّق صاحب (الانزياح في التراث النقدي) على هذا الكلام قائلاً: (ولا مراء في أنّ ظهور الشيء من غير معدنه، ليس إلاّ انزياحاً من شأن وقوعه أن يولّد المفاجأة)[3]، تلك المفاجأة التي تساعد على اكتشاف النّص وطاقة الإيحاء والتأثير فيه.

ويبدو أن الشيخ عبد القاهر الجرجاني وحازماً القرطاجنّي قد اطمأنّا إلى هذا المبدأ: (بروز الشيء من غير معدنه)؛ فعدّاه من الصيغ الفُضْلى للنصّ في سبيل التأثير، فالنفس– كما يقرّر الشيخ– تقبل على الغريب البعيد المدهش، وتنفر بالمألوف القريب المتداول؛ إذ (مبنى الطّباع، ومَوْضُوع الجِبِلّة على أنَّ الشَّيءَ إذا ظَهَر من مَكَانٍ لم يُعْهَد ظُهُورُه منه،

(1) ينظر الصّورة الفنيّة، د. جابر عصفور: 325.

(2) البيان والتبيين: 1/89، 90.

(3) الانزياح، د. ويس: 64.

وخَرَجَ من مَوْضِعٍ ليس بِمَعْدِنٍ له، كانت صَبَابَةُ النُّفُوسِ به أَكْثَر)[1].

ويرى حازمٌ القَرْطَاجنّي أنّ (للنفوس تَحَرُّكاً شديداً للمُحَاكَيَاتِ المسْتَغْرِبة؛ لأنّ النّفس إذا خُيِّل لها مما لم تَعْهَدْهُ في الشّيء- ما لم يكن مَعْهُوداً من أمر معجبٍ في مثله -، وَجَدَتْ مِن استغرابِ ما خُيّل لها مما لم تَعْهَدْهُ في الشّيءِ ما يَجِدُه المستَطْرِف لرؤية ما لم يكن أَبْصَرَهُ قبلَ وقوعِ ما لم يعهده من نفسه موقعاً ليس أكثر من المُعْتاد المعهود)[2].

كما أنّ الجرجاني يقرّر- في حدّ المجاز- أنّ (من المرْكُوزِ في الطِّباع والرّاسِخ في غَرائِزِ العقول، أنّه متى أُريدَ الدِّلالةُ عن معنى، فَتُرك أن يصرَّحَ به، ويُذْكَرَ باللّفظ الذي هو له في اللّغة، فعُمِد إلى معنى آخر، فأُشير به إليه وجُعل دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حُسْنٌ ومزيّة، لا يكونان إذا لم يُصْنَع ذلك، وذُكِرَ بلفْظِه صَرِيحاً)[3]، ويتلقّف الفخر الرازي عبارة أستاذه ليشرحها على نحو أكثر تفصيلاً ووضوحاً؛ إذ يقول: (وأمّا تَلْطِيفُ الكَلام، فإن النَّفْسَ إذا وقفَتْ على تَمامِ المقْصُود، لم يَبْقَ لها شَوْقٌ إليه أصلاً؛ لأنّ تحصيلَ الحاصلِ مُحَال، وإن لم تَقِف على شيء منه أصلاً، لم يحصل لها شَوْقٌ إليه. فأمّا إذا عَرَفَتْهُ من بعض الوجوه دون البعض، فإنّ القَدْرَ المعلومَ يشوِّقُها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فَتَحْصُل لها بسبب علمها بالقَدْرِ الذي علمته لذّة، وبسبب حِرْمَانها من الباقي ألم، فتحصل هناك لذّاتٌ وآلامٌ متعاقبة، واللّذّة إذا حصلت عَقِيْبَ الألم كانت أَقْوى، وشعور النّفس بها أتم.

وإذا عرفت هذا؛ فنقول: إذا عُبّر عن الشيء باللَّفظِ الدّالِّ عليه على سبيلِ الحقيقَة، حصل كمالُ العلم به فلا تحصل اللّذةُ القويّة، أمّا إذا عبّر عنه بلَوَازِمه الخارجيّة وعُرِفَ لا على سبيل الكمال، فتحصل الحَالَةُ المذكُوْرةُ التي هي كالدَّغْدَغَةِ النَّفْسَانيَّة، فلأجل هذا كان التعبيرُ عن المعاني بالعباراتِ المجازيّةِ ألذَّ من التعبير عنها بالألفاظِ الحقيقيّة)[4].

---

(1) أسرار البلاغة، الجرجاني: 41.

(2) منهاج البلغاء، القرطاجنّي: 96.

(3) دلائل الإعجاز، الجرجانيّ: 289.

(4) المحصول في علم الأصول، فخر الدّين الرّازي (تح: العلواني): 251/1، 252.

كما أنّ النقّاد تنبّهوا على أهميّة إثارة فضول المتلقّي وإرضاء هذا الفضول، إلى جانب حديثهم المذكور آنفاً عن المفاجأة؛ ذلك كلامهم – مثلاً– على (الحذف)؛ إذ يكون النصّ الأدبيّ موئل احتمالات متعدّدة تثير فضول المتلقّي، وتدفعه إلى الرَّويّة ليكتشف الوجوه المحتملة من طريق ما سمّاه ابن رشيق (دلالة الباقي على الذاهب) الذي أشار إليه في باب (الإيجاز)، حين أشار إلى حذف بعض الكلام قائلاً: (وإنما كان هذا معدوداً في أنواعِ البلاغة؛ لأنّ نفس السَّامعِ تتّسعُ في الظنّ والحِسَاب، وكلُّ معلوم فهو هيّنٌ لكونه مَحْصُوراً)[1]، ولا ريب أنّ حذفَ بعض الكلام شِيَةٌ أسلوبيّة تفضي إلى انزياحٍ فاعل يثير طبائع الإنسان في الفضول نحو معرفة كلّ مجهول، ومن ثمّ يستحثُّها على إدمان النّظر بغية اكتشافه، وعند اكتشافه تكون متعة كبرى؛ إذ إنّ (من المركوز في الطَّبع؛ أنّ الشيء إذا نِيْلَ بعد الطّلب له، أو الاشتياق إليه، ومعاناةِ الحنينِ نحوه، كان نَيْلُه أحلى وبالمزيّة أولى، فكان مَوْقِعُه من النّفس أجلَّ وأَلْطَف، وكانت به أَضَنَّ وأَشْغَف)[2].

والصفوة: إنّ الكلام المنزاح إليه، تكمن أهميّته في الطريقة التي تنبّه على المعنى تنبيهاً يجعل المتلقّي يتفاعل معه ويتأثّر به، بوساطة إثارة شوقه وفضوله، أو مفاجأته، ليقبل على تأمّل التَّشكيل الجديد للكلام، لينكشف له ما أخفاه المبدع في طيّات كلامه، فيكون ثمّة تَساوٍ في الدلالة، ومواربةٌ في طريقة الأداء؛ ذلك أنّها لا تعرضه كما تفترض قواعد النَّحو فحسب، وإنما تعرضه كما تتيح قواعد النَّحو ولكن على نحوٍ إبداعي؛ أي مضافاً إليها توافرُ النيّة الجماليّة عند صاحب الكلام[3]، في سلسلة من الإشارات متميّزة من العبارة

---

(1) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، القيرواني: 1/433.

(2) أسرار البلاغة، الجرجاني: 126.

(3) لعلّ هذا المعنى أن يكون موجوداً في كلام ابن الأثير عندما قال – مفرّقاً بين عمل النحوي وعمل البلاغيّ –: (إنّ البلاغي والنحويّ يشتركان في أنّ النحويّ ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغويّ وتلك دلالة عامّة، وصاحب البيان ينظر في فضيلة تلك الدّلالة، وهي دلالة خاصّة، والمراد منها أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن، وهذا أمرٌ من وراء النحو والإعراب، ألا ترى أنّ النحويّ يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ويعلم مواقع إعرابه ومع ذلك فإنّه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة) المثل السائر: 1/37.

الصِّفريّة، ومشتركة معها في وحدة المدلول، لتشكّل قوّة ضاغطة على المتلقّي، تثير انتباهه ويقظته من خلال عمليّة استدلاليّة ينتقل فيها المتلقّي من ظاهر العبارة إلى حقيقتها، أو من المشبّه به إلى المشبّه، أو من لفظ الكناية إلى معناها، وهكذا في كلّ أسلوب، وهذا يعقب دهشةً ومفاجأة ثمّ متعة كبيرة، تلك التي سمّاها الفخر الرازي «دغدغة نفسانيّة»، وبحسب هذه الدغدغة يكون تأثير الصُّورة، ويكون انفعال المتلقّي وتمكّن المعنى في نفسه، ويُدفع إلى موقف أو سلوك بعينه.

المطلب الثّاني– الانزياح القرآنيّ:

إذا كانت اللّغة الأدبيّة– في أبسط فهم لها– انزياحاً أو عدولاً عن نمط مألوف مفترضٍ في التَّعبير، فما عسى القائل أن يقول في القرآن الكريم وهو ذِرْوَةُ سَنَامِ الكَلامِ الذي كان أو يكون؟!.

مما لا ريب فيه أنّ الإعجاز القرآنيّ ارتبط ارتباطاً وثيقاً بخصائص اللّغة العربيّة وسماتها، ولا سيّما طواعيَّتُها لتقبّل وجود نمطين من الكلام: الأوّل إلهيٌّ مُتَنَاهٍ في البلاغة إلى حدّ الإعجاز، والثاني: بشريٌّ أرضيٌّ لا يصل إلى حدّ ذلك الإعجاز بحال، وفي هذا يقول الأستاذ محمود محمّد شاكر: (فإذا صحّ أنّ الإعجاز كائن في رصف القرآن ونظمه، وبيانه بلسان عربيّ مبين، وأنّ خصائصه مباينةٌ للمعهود من خصائص كلّ نظم وبيان تطيقه قوى البشر في بيانهم، لم يكن لتحدّيهم به معنى إلاّ أن تجتمع لهم وللغتهم صفاتٌ بعينها:

أوّلهـا: أنّ اللّغة التي نزل بها القرآن معجزاً قادرة بطبيعتها هي أن تتحمَّل هذا القدر

الهائل من المفارقة بين كلامين: كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى، وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه.

وثانيها: أنّ أهلها قادرون على إدراك هذا الحجاز الفاصل بين الكلامين....)[1].

وحقٌّ ما قاله الأستاذ شاكر؛ إذ إن الدارسين ما زالوا يؤكّدون أنّ القرآن الكريم لم يخرج على كلام العرب وأساليبهم؛ وهذا يعني أنّ المرجعيّة البيانيّة واللغويّة العربيّة التي سبقت الإشارة إليها يمكن أن تحتوي منطوقه الكريم؛ ويعني إمكانُ احتوائها له إمكانَ دراسة الأساليب الكريمة التي استخدمها وَفْقَ هذه المرجعيّة، ولعلّ هذا أمرٌ واقع يشهد به أدنى نظر؛ فابن قتيبة يؤكّد أنّ فضل القرآن: (يعرفه من كَثُر نَظَرُه، واتّسع عِلْمُه، وفهم مذاهبَ العربِ وافتِنَانَها في الأسَالِيبِ، وما خصّ الله به لُغتَها دونَ جميع اللّغات)[2]، ولعلّ أهم هذه الخصائص عنده هي (المجازاتُ في الكَلام، ومعناها طُرُقُ القولِ ومآخِذُه، ففيها الاستعارة والتَّمثِيلُ والقَلْبُ والتَّقديمُ والتَّأخير، والحَذْفُ والتّكرار، والإخفاء والإظهار..، مع أشياء كثيرة ستراها في «أبواب المجاز»)[3].

على أنّ نزول القرآن الكريم وفق هذه المرجعيّة لا يعني أنّه امتداد لها ضربةَ لازِب؛ بل كانت له طريقة جديدة في استعمال هذه المرجعيّة؛ هي «طريقةٌ فجائيّة غريبة» كما يقول صاحب الظاهرة القرآنية[4].

لقد كان النصّ الكريم تحوّلاً جذريّاً يمثّل نوعاً من الخروج على الأنساق التعبيريّة المألوفة، فهو انزياح على لغة ذلك العصر بنيويّاً، ولذا فإنّ دارسي الإعجاز القرآني أشاروا إلى هذا المبدأ القائم على الخروج؛ فالرّمّاني– مثلاً– يؤكّد (نقض العادة؛ فإنَّ العَادةَ كانتْ جَارية

(1) مداخل إعجاز القرآن الكريم، محمود محمّد شاكر: 164، 165، والنصّ ذاته– كاملاً– تقديم قرّظ به الأستاذ شاكر كتاب الظّاهرة القرآنيّة لمالك بن نبي، والفكرة متداولة شائعة ينظر– مثلاً– مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنّى، (تح: د. فؤاد سُزكين): 8، والموافقات للشاطبي: 257/1، 258، والإتقان السيوطي: 149/1، 167.

(2) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (تح: صقر): 12.

(3) تأويل مشكل القرآن: 20، 21.

(4) الظاهرة القرآنية، لمالك بن نبي، (تر: شاهين): 191.

بِضُروبٍ من أَنْواعِ الكَلامِ مَعْروفة؛ منها الشّعر ومنها السّجع ومنها الخُطَبُ ومنها الرَّسَائِل ومنها المَنْثُور الذي يَدُورُ بين النَّاسِ في الحديث، فأتى القرآنُ بطريقةٍ مُفْرَدةٍ خارجةٍ عن العادةِ، لها مَنْزِلةٌ في الحُسْنِ تَفُوقُ به كلّ طريقة)[1].

هذه الطريقة المفردة هي التي يسمّيها مالك بن نبي: (انزياحاً في الأداة الفنيّة في التعبير)؛ إذ يقول: (لقد كان حتماً على القرآن- إذا ما أراد أن يدخل في اللّغة العربيّة فكرته الدينيّة، ومفاهيمه التوحيديّة- أن يتجاوز الحدود التّقليديّة للأدب الجاهليّ، والحقّ أنّه أحدث انقلاباً هائلاً في الأدب العربيّ بتغييره الأداة الفنيّة في التّعبير، فهو من ناحية قد جعل الجملة المنظّمة في موضع البيت الموزون، وجاء من ناحيةٍ أخرى بفكرة جديدة، أدخل بها مفاهيمَ وموضوعاتٍ جديدةً لكي يَصِلَ العقليّة الجاهليّة بتيّار التوحيد)[2].

وبين جريان القرآن الكريم على أساليب العربيّة، وانزياحه عنها، كان ثمّة مشكلة واجهت الدراسات التي حاولت اكتشاف جماله المعجز- على تعدّدها وتقاطعها -، ومما قوّى إحساس الدارسين بهذه المشكلة: (إلحاح النصّ القرآنيّ نفسه على مفارقةٍ فيه تؤسِّسه، أتعبت علماء الإعجاز وأصابتهم بكثير من الحرج، لأنهم لم يدركوا أنها؛ أي تلك المفارقة، جوهر الإبداع المنسوج على غير منوال، ونعني بها مفارقة (الاختلاف/ الائتلاف)، فبقدر حرصه على كونه ليس كمثله شيء، كان حرصه على تأكيد صلته بلغة العرب، والجاري من أساليبهم، وطرائق تصريفهم اللّغة)[3].

وبوحي مما سبق كان (الانزياح) مبدأ جماليّاً أسّسه الدارسون، وكرّسوه في سبيل الكشف عن الطّاقات التّعبيريّة للنّص؛ ولا سيّما النصّ القرآني الكريم، للوقوف عند تلك المناحي الجديدة في التّعبير الرّبّاني في هذا النّص الكريم؛ وظلّت ثنائية (الأصل المثالي

---

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (الرماني): 102.

(2) الظاهرة القرآنية، بن نبي: 192.

(3) النقد وقراءة التراث، حمادي صمّود، مقال في مجلّة تجلّيات الحداثة، ع: 4، 1996، نقلاً عن النقد والإعجاز، د. محمد تحريشي: 52، 53.

«مقتضى الظاهر»، والانحراف الإبداعي «العدول أو الانزياح») وفق قوانين اللّغة البيانيّة هي الأساس الذي يقاس به الانزياح القرآنيّ، ولكن في فهم جديدٍ مغاير لها؛ فالقرآن الكريم انزياح في الفكر الجديد أوّلاً، وهذا أمر واضح؛ إذ تقتضيه طبيعة الرسالة الإسلاميّة، لأن القرآن الكريم جاء لهدم معظم ما كان عليه فكر جاهليّ وثنيّ، وإحلال فكر توحيديّ خالص في محلّه، واختلاف الفكرين يوجب هذا الانزياح، ويجعله واضحاً تمام الوضوح؛ إذ إنّ ذلك من طبائع الأمور.

وكما انزاح القرآن الكريم فكريّاً، فقد انزاح في الأداة الفنيّة في التَّعبير، ولعلّ حديث الرّمّاني ومالك بن نبي عن الأداة الفنيّة إنما هو محصور في الرّبط بين القرآن الكريم ظاهرةً أدبيّةً، وبين الأنواع الأدبيّة التي كانت سائدة، وهي مقولةٌ تقدح في الذهن مقولة الأجناس الأدبيّة التي افترق القرآن الكريم فيها عن سائر ما سواه، بيد أنها- فيما يشير واقع الحال- لا تطال الأساليب الجزئيّة التي تحدّث عنها ابن قتيبة، وغيره كثير من النقّاد والبلاغيين، وحفل بها النصّ القرآنيّ الكريم، وهي التي وجد الدّارسون- من نقّاد وبلاغيين- في ثرائها «دلائل للإعجاز» تمثّل حلقة الوصل بين مفهومات الإعجاز القرآني ووجوهه المتعدّدة، ولذا فقد كان أَظْهر وجوه إعجاز القرآن الكريم كامناً في هذه القدرة على التأليف بما يناسب قوانينَ اللّغة العربيّة؛ أي انطلاقاً من عنصر (الائتلاف)، بما لا يستطيع مخلوق- مهما أوتي من مقدرة بيانيّة- أن يأتي بمثله؛ أي وصولاً إلى عنصر (الاختلاف).

فالأجناس الأدبيّة التي عدّدها الرمّاني من شعر وخطب وسجع ورسائل، وغيرها، هي التي كانت سائدة، فلمّا جاء القرآن الكريم تفرّد مفترقاً عن هذه الأجناس، التي يمكن اختزالها بالشّعر والنثر (على تعدّد فنونهما)، ليضيف إليها جنساً هو نسيج وحده «القرآن

الكريم».

فإذا كان القرآن الكريم انزياحاً عن هذه الأجناس، أي هو- كما يعبّر الدكتور ويس- انزياح على انزياح؛ فإنّ الأساليب البلاغيّة المستخدمة فيه هي ذاتها المستخدمة في الكلام البشري، وهذه الأساليب هي التي انصبّت عليها دراسات النقد والبلاغة، في سلسلة تبدأ بـ(الائتلاف) وتنتهي عند (الاختلاف).

ولعلّ استعراض مواقف بعض النقّاد يبدي ذلك واضحاً، فالخطّابي يقول: (واعلم أنّ القرآن الكريم صارَ مُعْجِزًا؛ لأنه جاء بأحسن الألفاظ، في أحسن نظوم التّأليف، مضمّناً أصحّ المعاني)[1].

والخطابيّ إنما أسس بقوله هذا لنظريّة النّظم التي ترى بأنّ البلاغة- في مفهومها الإجرائي- جزء من سلسلة تنتهي بالإعجاز، ولا تستقلّ به وحدها، وفي ضوء هذه المقولة بدأ الخطابيّ مقاربة السّر الذي أعجز العرب والعجم عن الإتيان بمثل القرآن الكريم، فقسم الكلام على ثلاثة أقسام: (بليغ رصينٍ جَزْل، وفصيح قريب سهل، وجائزٍ طلقٍ رَسْل، فالقسم الأوّل أعلى طبقات الكلام وأرفَعُه، والثاني أوسَطُهُ وأَقْصَدُه، والثالث أدناه وأَقْرَبُه)[2].

وهذه الأقسام في ثلاثتها فاضلةٌ محمودة، فهي ضروب فنيّة عالية لا تفاضل بينها في الوصف، لأنها (أقسامُ الكلامِ الفاضِلِ المحمود دون النَّوع الهجينِ المذْمُومِ الذي لا يُوجَدُ في القرآن شيءٍ منْه البتّة)[3]، فإذا حوى القرآن الكريم من كلّ واحد منها وانتظمها مشتجرة متّسقةً داخله كان انزياحاً على كلّ واحد منها على حدة، أي إنّه- كما أُشير- (انزياح على الانزياح)، فقد (حَازَتْ بلاغاتُ القرآن من كلّ قِسْمٍ من هذه الأقسامِ حِصّةً وأخذت

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (الرّمّانيّ): 24.

(2) ثلاث رسائل، (الرّمّانيّ): 23.

(3) ثلاث رسائل، (الرّمّانيّ): 23.

من كلّ نوع من أنواعِها شعبة)[1]، وأمّا مقولة الائتلاف والاختلاف فقد كانت تختصّ النصّ من داخله؛ أي إنّ الأساليب الجزئية التي ينتظمها النصّ القرآني الكريم؛ بدءاً باللّفظ المفرد، وانتهاءً بالتَّركيب الفنّي، تحمل هذه السّمة التي يبدو بعضها متضادّاً مع بعض، وهي في الوقت نفسه مترتّبة على الأولى؛ (أي مقولة أن القرآن انزياح على الانزياح) ترتُّب النتيجة على المقدّمة، فبامتزاج الأوصاف السالفة انتظم للقرآن الكريم (نمطٌ من الكَلامِ يَجْمَعُ صِفَتي الفَخَامةِ والعُذُوبة، وهما على الانفراد في نُعُوتِهِما كالمَتَضَادّين، لأنّ العذوبة نِتَاجُ السُّهولة، والجَزَالَةَ والمتَانَة في الكلام تُعَالِجَان نوعاً من الوُعُورة، فكان في اجتِماعِ الأمرَين في نَظْمِه- مع نُبُوِّ كُلٍّ منهما عن الآخر- فَضيْلَةٌ خصّ بها القرآن)[2]، والدليلَ الذي استبان إعجاز القرآن الكريم من طريقه في ضوء هاتين المقدّمتين هو دليل الوجود الفعليّ؛ إذ إن هذه الأقسام قد توجد على (التَفَرُّقِ في أنواع الكَلام، فأمّا أن تُوجَد مجموعةً في نوعٍ واحدٍ منه، فلم تُوجَد إلاّ في كَلاَمِ العَلِيِّ القدير، الذي أَحاطَ بكلِّ شيءٍ عِلْماً، وأحصى كلَّ شيءٍ عدداً)[3].

وأمّا الطّريقة الإجرائيّة التي بيّن بها الخطابيّ هذا الدّليل فهي شرح موجز لعمليّة الإبداع، انطلاقاً من التّلقّي، فالناس عَجَزُوا عن مثل هذا الانزياح الذي يحمل في طيّاته الائتلاف والاختلاف (لأنّ عِلمَهُم لا يُحيطُ بجميعِ أسماءِ اللُّغةِ العربيّة وألفاظِها، التي هي ظُرُوفُ المعاني والحَوامِل)[4] وهي أولى مراحل إنتاج النصّ- كما سلف -، و(أنّ أفهامَهُم لا تدرِك جميعَ الأشياءِ المحمُولةِ على تلك الألفاظ)[5]، وهذا يمثّل المرحلة السّابقة على النّص في الإبداع، والتالية له في سياق التّلقّي، و(أنّ معرفتهم لا تكتمل لاستيفَاءِ جميعِ

(1) ثلاث رسائل: 23.

(2) ثلاث رسائل، (الرّمّانيّ): 24.

(3) ثلاث رسائل: 24.

(4) ثلاث رسائل: 24.

(5) ثلاث رسائل: 24.

النّظوم التي يكون بها ائتلافُ الألفاظِ وارتباطُ بعضها ببعض)[1]، فالنّص القرآني يُعرف إعجازه (بلفْظِه الحاملِ، ومعناهُ الذي به قائِم، وبرباطِه الذي يجمَعُ اللّفْظَ مع المعنى)[2]؛ وهي كلّها عناصر الائتلاف التي أفضت إلى الاختلاف وهو أحسن الألفاظ، في أحسن النّظوم لأحسن المعاني وأصحّها.

ومع أنّ الخطّابيّ لم يشرح مفصّلاً هذه الوجوه، فقد أراد بهذا الصّنيع الذي عاد فيه إلى عناصر إنتاج المعنى أن يردّ هذه الانزياحات التي وظّفها النّصّ القرآنيّ إلى جنس الاستعمال البشري العربي (الائتلاف)، وأن يكشف بها– في الوقت نفسه– قدرة النصّ القرآنيّ على توظيفها في سياقٍ إعجازيّ، وفنّي جماليّ يحقّق بها مبدأ التفرّد والخصوصيّة (الاختلاف) أو (الانزياح على الانزياح).

ولعلّ الباقلاّنيّ الذي يُعدّ أكبر منظري الإعجاز في القرن الرابع لم يخرج على هذه السنّة التي استنّها أسلافه الشّيوخ؛ من حيث النّظر إلى النّص القرآني الكريم من خلال مقولة الانزياح على الانزياح، التي تستبان من مبدأ (الائتلاف والاختلاف)؛ إذ إنّ القرآن الكريم– عنده– تفرّد بصورة جديدة مباينة لما درج عليه العرب في مخاطباتهم، يقول أبو الطيّب: (فالذي يشتَمِل عليه بديعُ نظمِه...، على تصرُّفِ وجوهِهِ خارجٌ عن المعهودِ من نظامِ جميع كلامِهِم، ومباينٌ للمألوفِ من ترتيبِ خِطَابِهم، وله أسلوبٌ يختَصُّ به، ويتميّزُ في تصرُّفِه عن أساليبِ الكَلامِ المعْتَاد)[3]، والكلام المعتاد؛ أي الذي انزاح عنه القرآن الكريم، يقع في خمسة ضروب، هي: أعاريض الشّعر، والكلام الموزون غير المقفّى، والمعدّل المسجّع، والمعدّل الموزون غير المسجّع، والكلام الذي يرسل إرسالاً، ويردف الباقلاّني بعد هذا التعداد قائلاً: (وقد علمنا أنّ القرآنَ خارجٌ عن هذه الوجوه، ومباينٌ لهذه الطُّرُق..، فهذا إذا تأمَّلتَه، تبيّن بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم

(1) ثلاث رسائل: 24.

(2) ثلاث رسائل، (الرّمّانيّ): 24.

(3) إعجاز القرآن، الباقلاّني: 35.

أنّه خارِجٌ عن العادة، وأنّه مُعْجِز، وهذه خصوصيَّةٌ ترجِعُ إلى جُمْلَةِ القرآن، وتَمَيُّزٌ حاصلٌ في جميعه)[1].

ويبدو الباقلاّني منطلقاً من المبدأ نفسه، بيد أنّه يفترق عن أسلافه في الدراسة التطبيقية التي قدّمها، وفي سعة الأمثلة التي ضربها ليؤكّد على هذه المبادئ؛ ومن هنا كان الباقلاّني من المؤسسين الحقيقيين لنظريّة النّظم، التي كشف بها العناصر المكوّنة للنّظم الذي يتضمّن الإعجاز؛ إذ ينشدّ الباقلاّني إلى مبدأ الائتلاف شدّاً، لأنه يرى أنّ مباينة النصّ الكريم لما عهده العرب من أجناس القول مقولة لا يفسَّر في ضوئها الإعجاز تفسيراً شافياً كاملاً؛ بل هي نهاية مطافٍ يوصل إليها من طريق نواميس محدّدة ينظر بموجبها في القرآن الكريم.

وإذا كان القرآن الكريم (انزياحاً على الانزياح)، فإن النّص البشري الذي ينطلق منه إلى معرفة الإعجاز يجب أن يكون له تفرّد وخصوصيّة، فضلاً عن أنّه انزياح على الكلام المألوف الذي تطلب به الإفادة والإصابة وإفهام المعاني– على حدّ تعبيره –. ومن هنا كانت عودته إلى معلقة امرئ القيس التي أجمع النّاس على علوّها وتقدّمها، ليبيّن «عوارها على التفصيل!»[2] لا لشيء؛ إلاّ ليثبت ما سكت عنه الناس في النصّ المثاليّ بل المتناهي في المثالية أنّه غير متحقّق الوجود فعلاً في سوى النّص القرآني الكريم، كلّ ذلك بطريقة الانطلاق من «الدليل العكسي»؛ أي (طريق التعريف بالمقابل)[3]، فالنّص القرآني الإلهي مباين للنّص البشريّ، ولكن الوصول إلى هذه المباينة ليس زعماً يعوزه الدّليل، وكان الدليل– دائماً– الانطلاق من الائتلاف الذي يوجب العودة إلى النصّ البشري لنصل منه إلى المثال الذي لم يَحْتَذِ ولا يُحْتَذى وهو القرآن الكريم.

(1) إعجاز القرآن، الباقلاّني: 35.

(2) إعجاز القرآن، الباقلاّني: 159 فما بعدها، وهذا أنموذج لفعل الباقلاّني، إذ إنه لم يقتصر على هذا، بل جاء بقبائل من الكلام كثيرة وهي كلها مجمع على علوّها.

(3) ينظر مفهوم الدليل العكسي في: النقد المنهجي عند العرب، محمد مندور: 380، والنقد والإعجاز، محمد التحريشي: 166.

ومن هنا ظلّ الباقلاّني يؤكّد اشتمال النصّ القرآنيّ الكريم على أساليب القول الموجودة في كلام العرب، وعناصره، مبتدئاً حديثَه بما يتعلّق باستعمال الحروف العربيّة في القرآن الكريم، ثمّ ما يتعلّق بخصوصيّة القرآن في اختيار المفردات، يقول: (ومن المقرّر أن تخيُّرَ الألفاظِ للمعاني المُتداوَلَة المألُوفَة، والأسبابِ الدائرةِ بين النّاسِ أسهلُ وأقربُ من التخيّرِ لمعانٍ مبتكرةٍ وأسبابٍ مُؤسسة مُستَحْدَثَة)[1].

ثم ينتقل إلى الحديث عن النّظم الفنّي واتساقه، إذ لا تفاوت ثمّة، يقول: (وأنَّ عجيبَ نظمِه، وبديعَ تَأْلِيفِه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يَتَصَرَّفُ إليه من الوجوه التي يَتَصَرَّفُ فيها من ذكرِ قصصٍ ومواعظَ..، وغيرِ ذلك من الوجوهِ التي يَشْتَمِلُ عليها، ونجد كلام البليغِ الكاملِ والشَّاعرِ المُفَلِّقِ، والخَطِيبِ المِصْقَع، يختلف على حسب اختلافِ هذه الأمور)[2].

وينتهي بوضع النّص في سياق التّداول والتّلقّي؛ إذ يكون (سهلاً سبيلُه، فهو خارجٌ عن الوحشِيِّ المُسْتَكْرَه، والغَريبِ المُسْتَنْكَر، وعن الصَّنْعَةِ المُتَكَلَّفَة، وجَعَلَهُ قَرِيباً من الأفهام يُبَادِر معناه لفظَه إلى القَلبِ، ويُسابق المَغْزَى مِنه عبارَتَه إلى النَّفْسِ)[3].

ومهما يكن من أمر فإنّ ما سلف يقود إلى نتائج– لعلّها مهمّة في هذا الموقف– وهي تجري على النحو الآتي:

أولاً– إنّ الانزياح القرآني مختلف عن أيّ انزياح آخر اختلافاً بيّناً؛ فإذا كان المعدول عنه؛ أي الذي يقاس به وعليه أيّ انزياح أو عدول جديد في أجناس القول كافّةً، يردّ في مجمله إلى أنموذج أوّلي مُفْتَرَض، وإن اختُلف في تحديده بين نظام تجريديّ أو نظام نمطيّ، أو أُنموذج مثاليّ سُمّي بالمقدرة أو الكفاءة، وهو ما جعل الأمرَ نسبيّاً يرد– في المحلّ الأوّل– إلى ثقافة الناقد المحلّل ومقدرته البيانيّة، فإنّ ذلك

(1) إعجاز القرآن، الباقلاني: 93، 94.

(2) إعجاز القرآن، الباقلاّني: 36.

(3) إعجاز القرآن، الباقلاّني: 46.

في القرآن الكريم لا موضع للخلاف فيه، لأنّه يكون بالنّظر إلى أعلى الأساليب التي يمكن أن يصل طوق مخلوق– أيّاً كان– إلى الإتيان بها، وإذا كان الشّعر، أو الكلام الأدبيّ– عامّةً– انزياحاً على واحدة من ضروب الأداء الثلاثة السالفة، أو غيرها، فإنّ البحث يتّفق مع ما انتهى إليه الدكتور أحمد ويس من أن القرآن الكريم انزياح على الأدب في أعلى ضروبه؛ أي هو (انزياح على الانزياح)، وهو ما وجد فيه الدكتور ويس تفسيراً متميّزاً لبقاء أثر القرآن الكريم ما بقيت في الدهر بقيّة؛ ذلك أنّ (الانزياحَ القرآنيَّ غيرُ قابلٍ للنّفي؛ ونعني بالنّفي ههنا انتفاءَ المفاجأة التي يحدثها الانزياح وزوالَها مع كثرةِ التَّرداد)[1].

والبحث يتّفق مع الدكتور ويس إلى هذا الحدّ، ويتفق معه فيما عقّب بأنّ إعجاز القرآن الكريم لا ينبغي أن يخضع لتفسير[2]، ولكنّه يختلف معه في ترك محاولة تفسير إعجاز القرآن، وذلك لأمور:

أولهـا: أنّ الدكتور ويس– إضافةً إلى ما ذهب إليه نَظَرُه– يدعم رأيه بآراء لشيوخ أسلاف تبدو غيرَ منظور في السّياق الذي التأمَها، فانتهى إلى نتيجة يبدو أنّ الذين استشهد بأقوالهم يخالفونه فيها، فهو– مثلاً– ينقل عن الخطابيّ قلّة الحيلة في معرفة إعجاز القرآن الكريم عند من سبقه، والإبهام الذي يكتنف اصطلاحات الدارسين، ويكتفي بذلك، من دون النّظر إلى صنيع الخطّابيّ نفسه الذي حاول التفسير، وأدلى بدلوه ما استطاع، وكذا يفعل مع كلّ من نقل عنهم كالرمّاني أو الجاحظ أو غيرهما.

وثانيها: أنّ الدكتور ويس لم يفرّق– فيما يظهر– تمام التفريق بين حلقات السلسلة المتّصلة لوجوه إعجاز القرآن الكريم التي يكون كلّ واحدٍ منها دليلاً على

(1) الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، د. ويس: 34.

(2) الانزياح، د. ويس: 32.

تاليه، التي تبدأ بوجه إعجازه التأثيريّ؛ الذي هو حلقة تصل وجه إعجازه البياني بالمتلقّي، ووجه إعجازه البيانيّ الذي يصل بين الإعجاز التأثيريّ ومفهوم الإعجاز عامةّ؛ إذ الأوّل يصحّ وصفه بالإبهام، وأنّه عصيٌّ على التفسير من وجه– كما درج على ذلك العلماء –، وأمّا الثاني فيصحّ وصفه وتعليله ليكون دليلاً على الإعجاز في مفهومه الواسع، إذ يمكن الولوج إلى رحابه الكريمة من الباب الذي دخل منه كلّ من تكلّم على هذا من العلماء، وهو باب المرجعيّة التي نظرت في الأساليب فضبطتها واصطفت أعلاها، وهي ذاتها المرجعيّة التي اتفق العلماء على أنّ النّص القرآنيّ الكريم لم يخرج عليها، وبعبارة مختصرة الانطلاق من عنصر (الائتلاف)، فلغة القرآن عربيّة، وأساليبه عربيّة أيضاً، والذين يتوجّه إليهم القرآن الكريم بالإعجاز البيانيّ هم العرب– كما أشار إلى ذلك الباقلاّني[1] –.

وثالثها: أنّ إثبات المصدر الإلهي، وهو ثابت– والصّفة الدّينيّة للقرآن الكريم؛ أمرٌ مسلّم به من دون أدنى رَيْب، ولكنّه لا يكفي الجاحد أو المعاند ليقرّ بالسموّ والإعجاز، فالسرُّ الإلهي سرٌّ يمكن لكلّ عربيّ صحيحِ العقل والطّبع فصيحِ اللّسان أن يلمسه، فضلاً عمّن أكرمهم الله تعالى بالعلم مع ذلك، وإذا كان القرآن الكريم قد امتدّ متجاوزاً الأدوات الفنيّة العربيّة المألوفة– كما سلف القول –، فإنّه أبقى على مادّتها؛ أي أساليبها الجزئيّة المستخدمة فيه تعالى قائِلُه وعزّ؛ (فقد أفاض الله سبحانه وتعالى عليها [المقصود الكلمات] هذا الفيض، ونفخ فيها من روحه، كما نفخ في عصا موسى، ولكنّه مع ذلك أبقى على تلك الكلمات طبيعتها التي يعرفها الناس منها، كما أبقى على عصا موسى طبيعتها كذلك)[2].

---

(1) ينظر إعجاز القرآن، الباقلاني: 113 فما بعدها.

(2) إعجاز القرآن، د. عبد الكريم الخطيب: 2/295.

وأمّا رابعــها: فإنّ التسليم للدكتور ويس بأنّ الإعجاز القرآني لا يمكن أن يُفَسَّر؛ بل لا ينبغي أن يُحَاوَل، لا يُبقي أيّ معنىً لهذا التُّراث العظيم الذي تركه العلماء النقّاد في هذا الشّأن، وأيُّ فارقٍ بين قولنا: إنّ القرآن الكريم معجزٌ ببيانه وبلاغته الفائقة سائر البلاغات، ثم ترك ردّ ذلك إلى دليلٍ قاطعٍ للحجّة- أو مقاربة ذلك على أقلّ تقدير- وبين القولِ بالصّرفة الذي نسبَ إلى بعض علماء المعتزلة؟!

ثانياً- إنّ النظر في أساليب القرآن الكريم يكون من ناحية أنها وسائل للتمكين من جهة، ويتجاوَز طبقاً لما سلف الضوابط التي استنّها العلماء لأنها مستقاةٌ منه، إلى الوظيفة الثانية لها؛ وهي النّظر ومحاولة استجلاء سمات هذا الأسلوب المعجز، انطلاقاً من ائتلافه، وابتداءً بالحرف المفرد، مروراً بالنّسق، وانتهاءً بالمعنى، ذلك الأسلوب الذي وجد فيه الشيوخ النقّاد، وصيارفة البلاغة والبيان، وعلماء الإعجاز جميعاً حلقة الوصل بين مفهوم الإعجاز عامةً، والإعجاز البياني، والتأثيريّ خاصّةً.

كلّ ذلك بعد استيفاء الكلام على قاعدة (مقتضى الحال) التي وضع النقّاد يدهم عليها، ووجدوا فيها ما يُعلم به أيّ الأشكال الانزياحيّة أعلى وأبلغ وأجلّ، وذلك هو موضوع المبحثين الآتيين.

المبحث الثالث

قاعدة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)

وتجلياتها في النص القرآنيّ الكريم

تمهيد: بيان المصطلحات وتحديدها:

إذا كان الانزياح هو الذي يضع ميسمه على النّصّ لينقله من مجال الاعتياد إلى مجال الأدبيّة، فإنّ الذي يحدّد فاعليّة هذا الانزياح، ويمنحه قيمته من جهة التفاضُل؛ ومن ثمّ يرفع النصّ من محض الأدبيّة إلى مرتبة البلاغة أو الإعجاز، حتى يُنَاطِحَ السِّماك على حدّ تعبير السّكاكي، هو تجاوبه مع المتلقّي، ومناسبته للمقام الذي يطرح فيه؛ ذلك الذي ينظر إليه من خلال قاعدة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال).

وعبارة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) تحتوي على أربع كلمات اصطلاحيّة، ولعلّ من الحسن بيان كلّ واحدةٍ منها على حدة، ثم تبيّن علاقتها مع هذا السّياق الاصطلاحي، جرياً مع عادة البلاغيين في الحديث عنها، ثم الانتقال إلى بيان أهميّة هذه القاعدة وأثرها في إنتاج الخطاب، ثم مقاربة بعض المباحث التي توجّهت إلى خدمة النّص القرآنيّ الكريم في ضوء هذه القاعدة.

فأمّا المطابقة، وهي أسّ هذا السياق الاصطلاحيّ، والغاية التي يجري إليها، فتدور اصطلاحاً على معنيين؛ أولهما: يدلّ على فنّ بديعي اعتنى به الدَّارسون، لما يضفيه على النصّ الأدبيّ من جمال يترك أثره في المتلقّي استحساناً، وهو بحسب ما ذكر أصحاب البديـع: (أن تكـون الكلمة ضدّ الأخرى)[1]، وضربوا مثالاً على ذلك قوله عزّ من قائل: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحۡيَا ﴿٤٤﴾ ﴾[2].

---

(1) البديع في نقد الشّعر، أسامة بن المنقذ، (تح: بدوي وعبد المجيد): 36، وسمّاه التطبيق.

(2) النجم: 43.

وقد لفت نظر الدكتور محمد المبارك إطلاقُ هذا الاصطلاح «المطابقة» على فنّ قائم على المخالفة تجوّزاً فقال في إشارة جدّ قيّمة: (وقد يقودنا هذا التساؤل إلى تمثُّلِ الحقيقة الكامِنَة في الفنّ؛ فالتّساوي بين الأشياءِ إلى حدِّ انطباقِ بعضِها على بعض منافٍ لأصول الفنّ وأعرافِه، فالانسجام الظاهرُ على العملِ الفنّيّ هو نتيجة لجملة من الاختلاف، وعدم المطابقةِ بين الأشياء، فإطلاقُ المطابقةِ وقصدُ الاختلافِ جاءَ– إذاً– بدافع جماليّ يسوّغ الاختلاف في العمل الفنّي لصالح الائتلاف)[1].

ولهذه الإشارة أهميّتها في هذا السياق؛ إذ ترجع إلى الذهن مقولة الانزياح القائم معظَمُه على ترك المطابقة من وجه كما سلفت الإشارة[2]، كما أنّ لها أثراً في مطابقة الكلام لأحوال المتلقيّن؛ إذ تلفت الانتباه إلى مخالفة الكلام لما يتوقّعه المتلقّي، وخروج الكلام على خلاف المطابقة، وما يحدثه هذا من مفاجأة له.

ولعلّ هذه الظِّلال كانت واضحة في وعي الدارسين الذين أرادوا بالمطابقة– في معناها المتعلّق بالسياق المذكور –: (الاتساق بين الكلام وحال المخاطَبِ سلباً أو إيجاباً)[3].

وأمّا الحال– ويسمّى المقام– فهو: (الأمر الحامل للمتكلّم على أن يورد عبارته على صورة مخصوصة دونَ أخرى)[4]، ولعلّ هذا يعني انزياح المتكلّم بكلامه من صورة إلى أخرى مدفوعاً بحال المتلقّي التي دعته إلى إيثار الصورة الجديدة دون الأولى أو مرادفاتها.

وأمّا مقتضى الحال، فيعرّفه البلاغيّون بأنّه: (الكلام الكلّي الموسوم بطابع خاصّ)[5]؛ أي إنه الصّورة المخصوصة التي ترد عليها العبارة، أو هو العبارة المُنْزَاح إليها، (فللكلام صورة خاصّةٌ، وكلّ صورة وصياغةٍ وهيئة تُستَخْدَم في حالٍ خاصّة ومقام محدّد، وثمّة

---

(1) استقبال النّص عند العرب، د. محمّد المبارك: 263. ولعلّ هذا الملحظ هو الذي دفع قدامة بن جعفر إلى عدّه من نعوت المعاني. ينظر نقد الشّعر: 141، وينظر البلاغة والأسلوبيّة: 291.

(2) ينظر مثلاً تعريف الرمّاني للبلاغة، وأنها لا تكون بتطبيق الكلام على المعنى فحسب.

(3) المفصّل في علوم البلاغة، د. عيسى العاكوب: 48.

(4) المفصّل، د. العاكوب، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية، د. بدوي طبانة: 456/1.

(5) المراجع السالفة: المواضع نفسها.

ترابط دقيق بين هذه الصّور والأحوال.

فمقتضى الكلام إذاً كيفيّةٌ كلاميّةٌ يعرفها المتكلّم، ويعرف الحال التي تقتضيها عند المخاطب، وتبقى في ذهنه في صورةٍ فكريّة كامنة، حتى إذا جاءت الحال التي تقتضيها في أثناء التّخاطب، أخرج كلامه وَفْقاً لها)[1]، وعلى هذا يكون الإيجاز أو الإطناب، والفصل أو الوصل، والتقديم أو التأخير واستخدام الفنون البلاغيّة أو ترك الاستخدام، أو غير ذلك، كلّها مقتضيات في النص تستدعيها أحوال المخاطبين[2].

وأمّا التركيب الكلّي للمصطلح (مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فيراد به: (ظهور كلام المتكلّم وفق الصورة التي تقتضيها الحال التي تقال فيها؛ أي تطبيق المتكلّم في كلامه ما تفرضه عليه حال مخاطَبه من مُقْتَضى؛ أي كيفيّة معيّنة خاصّة)[3].

المطلب الأوّل- أهمية القاعدة في التراث النقدي والبلاغي وأثرها في إنتاج الخطاب:

لعلّ التّعريفات السّالفة- على ما فيها من شمول لأجناس القول وفنون البلاغة- هي ما انتهى إليه المتأخِّرون، بيد أنّ نظرة استرجاعيّة تاريخيّة في التّراث العربي بشقيّه الكبيرين (علوم البلاغة والنقد، والعلوم المتصلة بالقرآن الكريم)، تبدي أنّ هذه القاعدة يمكن مقاربتها في ضوء اتجاهين كبيرين:

أولهما: يختص بالدراسات الفنيّة التي توجّهت نحو النصوص العالية وطريقة إنتاجها.

وثانيهما: استعار أصحابه اصطلاحات هذه القاعدة لدراسة الظّروف والملابسات

---

(1) المفصّل في علوم البلاغة: 49.

(2) هذه السعة في استعمال المصطلح هي المرادة في البحث، خلافاً لما يراه بعض البلاغييّن الذين قصروا الاصطلاح على علم المعاني وأحوال الإسناد فيه، وسيأتي الكلام على ذلك وشيكاً.

(3) المفصّل، د. عاكوب: 50.

التي حَفَّت نزول القرآن الكريم بما هي أحوال طلبت مقتضيات معّينة، وكان لها أثرٌ في تلقّي النصّ القرآني وفهمه حقّاً.

وأبدأ بدراسة الشقّ الأوّل؛ إذ هو الأصل في وضع الاصطلاحات وتطوير دلالاتها، وهنا يستطيع الباحث أن يميّز بين أطوار مرّت بها هذه القاعدة، يميّزها التدرّج في الشمول، والإحاطة، والسّعة، في داخلها أطواراً ثلاثة:

طوراً يمكن عدّه طور تأسيس، ويمثّله الجاحظ، تكاد تدور فيه القاعدة على فنّ الخطابة في أوسع معانيها؛ أي الفنّ القوليّ الذي يكون فيه لقاء بين المخاطِب والمخاطَب، كما أنّها لا تتسع داخل هذا الفنّ إلاّ في رصد بعض الأحوال والمقامات فحسب.

وطوراً اتسع فيه المصطلح من التنظير للخطابة إلى التنظير للنثر الفنّي عامّةً، ويمثّله أبو هلال العسكري؛ وللشعر أيضاً، ويمثله قدامة بن جعفر وأبو تمام في وصيّته المشهورة لتلميذه البحتريّ[1]، وفيه يتحوّل المخاطب– على نحوٍ من الأنحاء– إلى متلقّ لا يكون حاضراً ضرورةً، وتتسع القاعدة في هذا الطَّور من الدَّاخل لترصد بعض الأحوال والمقامات التي لم يشر إليها أصحاب المرحلة الأولى.

وطوراً ثالثاً: هو طور الذّروة، ويمثّله السَّكّاكيّ ومن نهج نهجه؛ إذ كان طوراً ضُبطت فيه القاعدة وأصّلت أصولها، وأصبحت أحد أركان البلاغة، بل أحد ركنين هما المطابقة والفصاحة، وهنا تتسع القاعدة لتطوي تحت جناحها– أو تكاد– فنون القول وكيفيّاته كلها.

وفي القول على الطور الأوّل نجد أنّ مخاض الضبط لهذه القاعدة كان عند الجاحظ، فيما ينقله عن بشر بن المعتمر وابن المقفّع، وفيما يبديه هو من ملحوظات تَمُتُّ إلى القاعدة بنسب صليب.

---

(1) تنظر الوصيّة في: العمدة، القيرواني: 750/2، وزهر الآداب، الحصري: 146/1، وتحرير التحبير، المصري: 410. وسأقتصر بالكلام على النثر الفنّي دون الشعر طلباً للإيجاز.

ولعلّ صحيفة بشر بن المعتمر التي ساقها الجاحظ تعدّ من أوثق النصوص العربيّة القديمة وأكملها في هذا المجال، وقد لاحظ البُنّانيّ أن هذه الصحيفة تحتوي فضلاً عن هذه القاعدة على العناصر الأساسيّة لنظريّة الإبداع عامّةً في الفنّ والأدب[1].

وأجتَزِئُ من الصحيفة قول بشر بن المعتمر: (فكن في ثلاث منازل: فإنّ أولى الثَّلاث أن يكونَ لفظُكَ رشيقاً عذباً وفخماً سهلاً، ويكونَ معنَاكَ ظاهَراً مكشوفاً وقريباً معروفاً؛ إما عند الخاصّة إن كُنْتَ للخاصّة قصدت، وإمّا عند العَامّة إن كنت للعامّة أردت، والمعنى ليس يَشْرُفُ بأن يكونَ من معاني الخَاصّة، وكذلك ليس يَتَّضِعُ بأن يكون من معاني العامّة، وإنما مَدارُ الشَّرف على الصَّوابِ وإحراز المنفعةِ مع موافقةِ الحال، وما يجِبُ لكلِّ مقامٍ من المقال..، وينبغي للمتكلّم أن يعرفَ أقدارَ المعاني ويوازنَ بينها وبين أقدارِ المستمعين، وبين أقدارِ الحالات، فيجعلَ لكلّ طبقةٍ من ذلك كلاماً، ولكلّ حالٍ من ذلك مقاماً، حتى يقسِمَ أقدارَ الكَلامِ على أقدار المعاني، ويقسِمَ أقدار المعاني على أقدار المقاماتِ، وأقدارَ المستمعين على أقدارِ الحالات)[2].

ويلاحظ من هذه الصحيفة –التي يشير سياقها التّاريخيّ[3]، وسياقها في (البيان والتبيين[4]، إلى الانشداد إلى التنظير لفنّ الخطابة، وإن جاءت بعض مناقشات الجاحظ عامّةً شاملةً لكلّ فنون القول– أنّ المطابقة والحال مفهومان أساسيّان؛ فالمطابقة ليست مع حال السَّامع وحسب، بل إنّ لها علاقة بإنتاج المعنى من أولى مراحله؛ إذ إن المطابقات أربعةٌ تبدأ بالمعنى وتنتهي بالسامع الذي تتحكّم سياسَتُه في المطابقات كلّها، فكلام بشر ابن المعتمر وما عقّب الجاحظ به عليه يحصر المطابقات في سياقين:

سياق داخليّ تكون الأحوال المرعيّة فيه هي أحوال اللّفظ والمعنى، فتكون المطابقة فيه

---

(1) ينظر: النظريّات اللسانيّة والبلاغية عند العرب، د. محمّد الصغير بُنّاني: 163.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ: 2/87.

(3) هو ما ذكره الجاحظ أنّ بشراً مرّ بإبراهيم بن جبلة السَّكُونِيّ وهو يعلّم الفتيان الخطابة، يُنظر البيان والتبيين، الجاحظ: 2/87.

(4) ساقها الجاحظ في معرض حديثه عن الخطابة.

في النصّ نفسه بين اللّفظ والمعنى من جهة، وبين الكلمة والكلمة من جهة أخرى.

فأمّا المطابقة بين اللّفظ والمعنى فتكون في (قسمة أقدار الكلام على أقدار المعاني، فللمعنى حالٌ تُراعَى، وتسوق المتكلّم إلى مقتضى من الكلام قد لا يقتضيه غيرها، ولذا فقد نوّه بشر بن المعتمر بها؛ إذ سدّد النظر إلى حال المعنى والمطابقة بينه وبين اللّفظ سواءٌ أكان ذلك من جهة الإفراد، كقوله: (فإنّ حقَّ المعنى الشّريفِ اللّفظُ الشّريف، ومن حقّهما أن تصونَهُما عمّا يفسدُهُما ويُهَجِّنُهما)[1]، وهذا هو الذي زاده الجاحظ شرحاً وتفصيلاً في كتابه (الحيوان) إذ يقول: (لكلّ نوع من المعاني نوعٌ من الأسماء؛ فالسّخيف للسّخيف، والخفيفُ للخفيف، والجَزْلُ للجَزْل، والإفصاحُ في موضعِ الإفصاح، والكنايةُ في موضع الكناية، والاسترِسَالُ في موضعِ الاسترسال)[2]. أم كان ذلك من جهة حال المعنى وما يقتضيه في التّركيب؛ أي في حالِ النّظم الكلّي، كقول بشر: (ومتى شَاكلَ- أبقاكَ اللهُ- ذلكَ اللّفظُ معناه، وأعربَ عن فَحْواه، وكان لتلكَ الحَالةِ وفقاً، ولذلك القدر لفقاً...)[3]، ومما يشهد لذلك ويشدُّ بِعَضُدِه ما نقله الجاحظ عن عمر بن لجأ التميمي أنه قال لبعض الشعراء: (أنا أشعر منك! قال: وبم ذلك؟ قال: لأنّي أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمّه)[4] وما كان من حال رؤبة بن العجاج وعبيد الله بن سالم[5].

ولعلّ هذا هو الذي قاد بشراً إلى النظر في مواقع الكلمات بعضها مع بعض داخل النّصّ الواحد، ومن ثمّ كان لكلّ كلمة حالٌ تَطْلُبُ لأجلها أختَها في السّياق، فإنّك تجد (اللّفظة التي لم تقع في موقعها، ولم تَصِرْ إلى قرارِهَا، وإلى حقّها من أماكِنِها المقسُومَة لها)[6]، وهو

(1) البيان والتبيين، الجاحظ: 136/1.

(2) الحيوان، الجاحظ: 39/3.

(3) البيان والتبيين، الجاحظ: 87/2.

(4) البيان والتبيين: 206/1.

(5) ينظر: البيان والتبيين: 68/1، وسيأتي الخبر في هذا البحث.

(6) البيان والتبيين: 138/1، وينظر: مقالات في اللّغة والأدب، د. تمام حسّان: 75/2 فما بعدها، والبلاغة والأسلوبيّة، د. عبد المطلب: 276.

يشير إلى الإخفاق في مراعاة حال اللّفظ مع اللّفظ، وترك اختيار الكلمات الملائمة لمن هو غِرٌّ في صناعة الكلام.

والسياق الثاني الذي يحكم المطابقات، هو ما يمكن تسميته بالسياق الخارجي، وهو ما يفهم أيضاً من القاعدة عند إطلاقها، فالذي يوجه صاحب الكلام في السياق الداخلي إلى المطابقتين الآنفتين، إذ تتسع دائرة المطابقة لتكون بين الكلام (بمعانيه وألفاظه وتركيباته، وحال السامع)، وهذا يُلحظ في عبارة بشر: (وتقسيم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين)، وهم عنده في هذه المرحلة من مراحل ضبط القاعدة ينحصرون في طبقتين اثنتين هما (الخاصّة والعامّة) أو (المتكلمين والدهماء، ومن هنا فإنّ (الوحشيَّ من الكَلامِ يفهمه الوحشيُّ من الناس، كما يَفْهَمُ السُّوقيّ رطانة السُّوقيّ)[1].

وتكون عناصر القاعدة أخيراً قد اكتملت، وتكون المطابقة الأخيرة- ولعلّها الأولى في الأهميّة- بين (الكلام والمستمع ومقتضى الحال) جميعاً؛ إذ تكون المطابقة بين الأصناف الثلاثة الأولى وأحوالها؛ (أي اللّفظ والمعنى، والكلمة والكلمة، والكلام والمستمع، وبين الظروف الخاصّة لكلّ خطاب)، فمراعاة طبقة السامع وحدها لا تكفي مجرّدةً؛ فكما أنّ السامعين يختلفون، فإنّ مقامات المخاطَب الواحد قد تختلف جِدّاً وهَزْلاً، أو رضىً وغضباً، أو إقبالاً وإعراضاً، أو غير ذلك، ومن هنا كان الخطاب بمطابقاته وأحواله الداخليّة، يخضع في النِّهاية للحال التي يعيشها المتكلّم والمخاطب؛ إذ (لكلّ ضَرْبٍ من الحديثِ ضربٌ من اللّفظ..، وإذا كان الحديثُ على أنّه مُضْحِكٌ ومُلْه، وداخلٌ في باب المِزاح والطّيب، فاستعملت فيه الإعراب، انقلبَ عن جِهَته، وإنْ كان في لفظِه سُخْفٌ وأبدلْتَ السَّخافةَ بالجزالةِ، صارَ الحديثُ الذي وضع على أن يَسُرَّ النفوس يُكْرِبُها ويأخذ بأكظامها)[2]، وفي ضوء هذا يُفسَّر ما نقله الجاحظ من استملاحِ مالك بن أسماء اللَّحْنَ من

(1) البيان والتبيين: 144/1.

(2) الحيوان، الجاحظ: 39/1.

بعض نسائه، حتى قال شعراً في هذا هو[1]:

وحَـديْـثٌ أَلَـذُّه هـو ممّـا يَـنْـعَـتُ الـنَّـاعِـتُـون يُـوزَنُ وَزْنـا
مَـنْـطِـقٌ صَـائِـبٌ وَتَـلْـحَـنُ أحْـيَـا نـاً وأَحْـلَـى الحَـدِيـثِ ما كَـانَ لَحْنا

ويلحظ- حتّى الآن -، أنّ الحال الرئيسة التي يُنتهى إلى مطابقتها في آخر المطاف هي حال المخاطَب، مع إغماض عينٍ واحدة عن سائر الأحوال؛ فهي مرعيّة بيد أنها ليست بتلك الأهميّة، وبعبارة أخرى إن حال المخاطَب ورعايتها هي القاعدة الأصلُ التي تكون في أغلب عمليّات التَّواصل؛ إذ يُجري النصّ مواضعاته كلّها متوجّهاً إلى مخاطب ليخدمه، ولعلّ ذلك هو ما دعا صاحب (البلاغة والاتصال) إلى صرف المقام المحفوظ في هذه المرحلة إلى المخاطَب فحسب[2]، بيد أنّ المتتبّع لعبارات الجاحظ ذاتِ الصّلة بالقاعدة يجد خلاف هذا الظنّ؛ إذ إنّ قاعدة سيطرة المخاطَب عامّةٌ، لكنها ليست بمطلقة، بل إنّ لها استثناءات كثيرة؛ فقد تكون إلى جانب حال المخاطَب حالٌ أخرى مرعيّة هي حال المتكلّم، بل إنّ ما يبدو أن مراعاة حال المتكلّم وخروج (المقتضى) على وفقها يكون مع غضّ الطّرف عن حال المخاطَب وإغماض العينين كلتيهما عنه، ومن ذلك ما ذكره الجاحظ أنّ الأعرابيّ (قد يتملّح بأن يُدْخِلَ في شِعْرِه شيئاً من كلام الفارسيّة، كقول العُمَانِيِّ للرَّشيد في قصيدته التي مدحه فيها:

مَـنْ يَـلْـقَـهُ مـن بـطـلٍ مُـسْـرَنْـدِ فـي زَغْـفَـةٍ مُحْـكَـمَـةٍ بـالـسَّـرْدِ
تجـولُ بـين رأسـه و(الـكَـرْدِ)

يعني: العُنُق)[3].

---

(1) الحيوان: 147/1، والبيتان من غير عَزْوٍ في: الأمالي لأبي عليّ القالي (تح: الأصمعي): 5/1، وفي: مجمع الأمثال للميداني، (تح: عبد الحميد): 255/2، «ألحن من قينتي يزيد»، وضبطه المحقِّق ثمّة: «وحديثٍ» على واو «رُبَّ»، وهما مع أخٍ لهما في الحماسة البصريّة، (تح: مختار أحمد): 86/2، منسوبةً إلى مالك بن أسماء، برواية: «تشتهيه النفوس».

(2) ينظر: البلاغة والاتصال؛ د. جميل عبد المجيد: 27، وسيأتي تمام كلامه.

(3) البيان والتبيين، الجاحظ، 141/1، 142، والرّجز في ديوانه، (تح: النّجار): 157، والمُسْرَنْدِيُّ: هو الذي يغلب =

ومن البيّن أن الحال التي روعيت وخرج الكلام على وفقها إنما هي حال المتكلّم لا حال المخاطَب، ولا سيّما إذا نُظر في المثال الذي سيق؛ فالمخاطَب هو الرشيد، والمقام هو المدح، فاستعمال الكلمة الفارسيّة كان خروجاً «على خلاف مقتضى الظاهر»، ومن ثمّ فالحال المرعيّة هي حال الشاعر الذي ربّما أراد بخروجه هذا استدرار ابتسامة الرشيد أو عطفه أو غير ذلك، فهو الذي أراد (التملّح) في نهاية المطاف، ولعلّ في هذا إشارةً قيّمة فيها سبق لأبي عثمان إلى ما سيكون له شأن عند السكاكيّ ومن نهج نهجه.

كما أنّ ثمّة حالاً مرعيّة أخرى تلمح في أثناء كلام الجاحظ، وهي حالُ النصّ نفسه، وقد ذكر لها أمثلة كثيرة، والذي يتبادر من كلامه أنّ هذه الحال تُفْرَض فرضاً على المتكلّم والمخاطَب والمتلقّي، في صورةِ مقتضىً هو اللّفظ أو التَّركيب بعينه، ولا بدّ للمتكلّم منه؛ أي إن سلسلة الانزياح تُخْتَزَلُ هنا في حَلْقَةٍ واحدة، ومن ذلك ما أشار إليه الجاحظ في موضع (الاصطلاح)، فإنّ المتكلّم مهما كانت حاله أو حال مخاطَبه رِفْعَةً أو ضَعَةً أو غير ذلك مضطرّ إلى إيراد المصطلحات كما هي؛ (وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني)[1]، وكذا ما أشار إليه في باب (النقل الخاصّ)، فهو إن رُوعي فيه حالُ المخاطَبِ وحدَهُ فَقَدَ الكلامُ أثره، ولذا فإنّ حال النصّ نفسه هنا هي المرعيّة، وإلى هذا يشير الجاحظ بقوله: (ومتى سمعت– حفظك الله– بنادرةٍ من كلامِ الأعرابِ، فإيَّاكَ أن تَحْكِيَها إلاّ مع إعرابِها، ومخارجِ ألفاظِها فإنّك إن غيَّرتَها بأن تَلْحَنَ في إعرابِها، وأخرجْتَها مخارجَ كلامِ المولّدين والبلديين، خرجتَ من تلكَ الحكايةِ وعليكَ فضلٌ كبير. وكذلك إذا سمعتَ بنادرةٍ من نوادرِ العَوَامِّ، ومُلْحَة من مُلَح الحَشْوَة والطَّغام، فإيّاكَ أن تَسْتَعْمِل فيها الإعْرَابَ، أو تتخيّرَ لها لفظاً حسناً، أو تجعلَ لها من فِيْكَ مخرجاً سريّاً، فإن ذلك يُفْسِد الإمتاع بها)[2].

= ويعلو، والزّغفَة: الدرع اللّينة الواسعة المحكمة، والسَّرد: سمر الزَّرَد، والكَرد: أصله (كَردَن) في الفارسيّة، وهو العُنق.

(1) البيان والتبيين: 141/1.

(2) البيان والتبيين: 146/1، وينظر هذا الرأي أيضاً في الحيوان 282/1.

فإلى جانب رعاية حال المخاطَب ثمّة رعايةٌ لأحوال أخرى، قد تنال من حال المخاطب وتطغى عليها.

وقد تكون الحال أعمّ من ذلك بقليل؛ إذ تكون مرتبطةً لا بالنصّ نفسه؛ بل بموضوعه أو نوعه، والمقتضى فيهما يكاد يكون واحداً يتراوح بين (الإيجاز) أو (الإطناب)، مع غضّ النّظر عن المخاطبين، وهذا ما نقله الجاحظ عن ابن المقفّع عند ذكره البلاغة: (فأمّا الخُطَبُ بين السِّماطين، وفي إصلاحِ ذات البَيْن فالإكثارُ من غيرِ خَطَل، والإطالةُ من غيرِ إملال...، والسّنّةُ في خطبةِ النِّكاح أن يُطِيْلَ الخَاطِبُ ويُقَصِّر المجيب)[1]، فإصلاح ذات البين موضوع أو (حالٌ) تقتضي الإطناب، وخطبة النكاح حالٌ تقتضي الإيجاز والإطناب- بحسب الترتيب -، مع غضّ الطرف عن حال السامعين وما يريدونه، فقد سئل ابن المقفّع: (فإن ملّ السَّامعُ الإطالةَ التي ذَكَرْتَ أنها حقُّ ذلك الموقف؟، قال: إذا أعطيتَ لكلّ مقامٍ حَقّه، وقمتَ بالذي يجبُ في سياسَةِ ذلك المقام، وأرضيتَ من يَعْرِفُ حقوقَ الكلامِ، فلا تهتمَّ لما فاتَكَ من رضا الحاسِد والعدوّ؛ فإنه لا يرضيهما شيءٌ، وأما الجاهلُ فلستَ منه وليسَ مِنْك)[2].

ولعلّ الغاية التي يلحظها صاحب الكلام فيجري إليها، من كلّ هذه الأحوال والمقتضيات، لا خلاف فيها، وإن بدا التعبير عنها متفاوتاً، وهي تمكين المعنى في نهاية المطاف، فهي عند بشر بن المعتمر: (إحرازُ المنفعةِ مع موافقةِ الصَّواب)، وقد مرّت مناقشة مثل هذا في هذا البحث، وهي عند الجاحظ أعمّ من ذلك؛ إذ هي (إصابةُ الهدف) عامّةً؛ فإنّ المطابقات إذا كانت تامّة، وكان التشاكل قائماً بين كلّ هذه المطابقات على سعتها وشمولها، كانت إصابة الهدف، وكان المتكلّم ناجحاً، والكلام متميّزاً بليغاً، فـ(هم يَمدَحُونَ الحِذْقَ والرِّفْقَ، والتَّخلُّصَ إلى حَبَّاتِ القلوبِ، وإلى إصابةِ عيونِ المعاني، ويقولون: أَصَابَ الهَدَفَ..، فإن قالوا: رَمى فأصابَ الغرّة، وأصابَ عينَ القِرْطاس، فهو

(1) البيان والتبيين، الجاحظ: 116/1.

(2) البيان والتبيين: 116/1.

الذي ليس فوقَه أحد، ومن ذلك قولهم: فلان يَفُلُّ المحَزَّ، ويصيب المَفْصِل، ويضع الهِناء في مواضع النُّقَب)[1]، فالمبدع المتميّز شأنه شأن البَيطار الحاذق الذي يصف الدّواء بحسب الحال وشدّة المرض، فإذا وصف الدواء فإنه يضعه في موضعه ليصيب الداء، ويكون سبباً في إبرائه وإبلاله.

ونتيجة ما ذُكر أنّ قاعدة مقتضى الحال في هذه المرحلة قد عولجت معالجةً أقرب إلى الشمول، وإن بدا أنها تقتصر في معظم طروحاتها على الخطابيّة، وأنّ مفهوم الحال يتّسع ليحتوي على أطراف عمليّة التخاطب التي ذكرها أصحاب (الأسلوبيّة الحديثة) وهي (المرسل والرسالة والمتلقّي)، فلكلّ من هذه الأطراف حالٌ مرعيّة يأتي المقتضى على وفقها، ولذلك فإنّ البحث لا يتوافق والدكتور جميل عبد المجيد فيما غلب على ظنّه من أنّ (مفهوم الحال ضيّق جدّاً في هذه المرحلة؛ إذ انصرفت الحال في غالب الأمر إلى مكوّن واحد من مكوّنات عمليّة الاتصال «المخاطب غالباً»)[2].

ولعلّ فكرة التواصل المباشر– في الخطابة خاصّةً– التي يبدو حضورها لافتاً في فكر الجاحظ المنظّر الأكبر في هذه المرحلة، لم تكن سنّة مضى عليها كلّ من جاء بعده؛ بل إنّ هذه النواميس التي انطلقت من فنّ الخطابة لم تلبث أن أصبحت أكثر عموماً لتتجلّى في أثناء التنظير لفنّ آخر غير قائم على المباشرة والشفاهيّة في التواصل، وهو (فنّ الرسائل الديوانيّة) في تطوّر لافت يعطّي مساحةً من الحريّة والرويّة للمبدع من جهة، ويحيل المخاطب إلى متلقّ من جهة أخرى.

فأبو هلال العسكري يعقد فصلاً في (الصِّناعتين) سمّاه (فيما يحتاج الكاتب إلى ارتسامه وامتثاله في مكاتبته، مطوّراً القضيّة مع إقراره بأنواع المطابقات كلّها والعلاقة بينها[3]، يقول أبو هلال منبّهاً على القاعدة الأساسيّة العامّة التي تنتظم معظم عمليّات

(1) البيان والتبيين: 1/147.

(2) البلاغة والاتصال، د. عبد المجيد: 27.

(3) نبه العسكري على المطابقات التي أشير إليها في أثناء الفصل التالي للفصل المذكور؛ فتحدّث عن المشاكلة =

التَّواصل: (فأوّلُ ما ينبغي أن تَسْتَعمِلَه في كِتابتكَ، مُكَاتَبَةُ كلِّ فريقٍ منهم على مِقْدارِ طبقتهِم وقوَّتِهم في المَنْطِق)[1]، فالحال الحاضرة دائماً هي حال المتلقي، وكلّ الأحوال الأخرى تبعٌ لها ومرعيّة بعدها، ولذا فإنّ حال المتلقّي مقدّمة تقدّم القاعدة على الاستثناء، والأعمّ على الأخصّ، والكثير على القليل، بيد أنّ المُلاحَظ أنّ سيطرة التقسيم الثنائي (الطبقي) لا يزال حاضراً، كما هي الحال عند الجاحظ ممثّل المرحلة الأولى، وهي تنماز عند أبي هلال بالملوك والسّوقة، أو سيّد الأمَة والأَمَة[2].

ولا يلبث أبو هلال، بعد تقريره للقاعدة، أن يسدّد النّظر إلى الاستثناءات التي تنال من حال المتلقّي بحسب (المقام) مبيّناً اختلاف الأحوال المرعيّة التي انصرفت عنده انصرافها عند الجاحظ مع وضوح أكثر عند أبي هلال، فالأحوال قد ترجع عنده لتطوي الكاتب والنصّ (الرسالة) إلى جانب المتلقي بالسويّة تحت جناحها، وهذا يظهر في قوله: (فأمّا ما يكتبه العُمّال إلى الأمراءُ ومن فوقَهُم، فإنّ سبيلَ ما كان واقعاً منهم في إنهاءِ الأخبارِ، وتقريرِ صُوَرِ ما يَلُونَه من الأعمال ويجري عليهم من صُنُوفِ الأموالِ؛ أن يُمَدَّ القولُ فيه حتى يبلغَ غايةَ الشفاءِ والإقناع، وتمامَ الشَّرحِ والاستقصاءِ؛ إذ ليسَ للإيجازِ والاقْتصارِ عليه مَوْضِع، ويكون ذلك بالألفاظِ السّهلةِ القَريبةِ المأخذ، السّريعةِ إلى الفهم، دونَ ما يقعُ فيه استكراهٌ وتعقيد)[3]، فللكاتب حالٌ هي حال العامل المرؤوس، وللمكتوب له حال هي حال الرئيس، وللنّص حال هي (إنهاء الأخبار وتقرير عن الأعمال والأموال، وهي كلّها سواءٌ في الرّعاية، ومقتضاها مجتمعةً أن يُمدَّ القول باستعمال الإطناب مع الوضوح وتمام الشرح والاستقصاء).

وقد يتغيّر موضوع الرِّسالة ليتغيّر المقتضى، وهو ما ضرب له العسكريُّ أمثلة نأخذُ منها

= بأنواعها، ينظر الصناعتين: ص.ص161، 172.

(1) الصناعتين، أبو هلال العسكري: 154.

(2) ينظر الصناعتين: 27، 28.

(3) الصناعتين: 157.

اثنين، أولهما: أن يكون الموضوع خبراً ينال فيه المقتضى الأوّل (الإطناب والشرح) من هيبة الرئيس، فيُعدل إلى مقتضى آخر مشتقّ منه مع تغيير؛ إذ يُعدل من الاستقصاء والشرح والوضوح إلى (التّورية والكناية)؛ فـ(ربّما تعرضُ الحاجةُ في إنهاءِ الخبرِ إلى استعمال الكنايةِ والتوريةِ عن الشَّيءِ دون الإفْصاحِ؛ لما في التَّصريح من كَشْفِ السَّتر، في حكايَته عن عدوٍّ أطلقَ لِسَانَه به، وفيه اطِّراحُ هيبة الرَّئيس..، فيَحْتَاجُ منشئ الكلام إلى استعمالِ لفظٍ من العبارة لا تَنْخَرِقُ معه هَيْبَةُ الرَّئيس)[1].

وثانيهما: أن يكون الموضوع التماساً (استعطافاً) من التّابع للمتبوع، فتبقى الأحوالُ الأخرى مرعيّةً، ولكنّ المقتضى يتغيّر؛ ليصبح تركُ الإكثار من شكاية الحال، لأنّه مكروه عند الرُّؤساء فـ(سبيلُ ما يَكْتُبُ به التَّابع إلى المتبوع، في معنى الاستِعْطافِ ومسألةِ النُّظَراء، ألاّ يُكثِرَ من شِكَاية الحال ورقّتها، واستيلاءِ الخَصَاصَة عليه فيها..، بل يجب أن يجعل الشِّكاية ممزوجةً بالشُّكْر والاعتِرافِ بشُمُولِ النِّعْمة وتَوفِيْرِ العَائِدة)[2].

وقد تتقلّص الحالُ ليُطوى حال الكاتب، ويبرز حالان فحسب، هما الموضوع والمتلقّي؛ فإذا كان الموضوع مدحاً أو ذمّاً، فإنّ سبيل ذلك مقتضىً هو إشباعُ الكلام ومدُّه؛ (أي الإطناب، فمن المعاني التي تُنْشَأُ فيها الكتب: (الإِحْمادُ والإِذْمَام، والثَّناءُ والتَّقريظ، والذمّ والاستصغار والعدل[3] والتوبيخ، وسبيل ذلك أن تشبع الكلام فيه، ويمدّ القول حسب ما يقتضيه آثار المكتوب من الإحسان والإساءة، والاجتهاد والتقصير، ليرتاح بذلك قلب المطيع، وينبسط أمله، ويرتاع قلب المسيء، ويأخذ نفسه بالارتداع)[4].

وقد تنقلب الحكاية ليكون المطويّ حال المتلقّي، ويبرز ثمّة حالا الموضوع والكاتب، وتكون هنا المقتضيات متنوّعة بحسب الموضوع، وإلى ذلك يشير قول أبي هلال: (واعلَمْ

---

(1) الصناعتين: 157.

(2) الصناعتين: 157، 158.

(3) كذا في المطبوع، وأغلب الظّنّ أنها (العَذْلُ) بالذال إذ هي أقرب إلى السياق.

(4) الصناعتين: 156.

أنّ المعاني التي تُنْشَأُ الكتبُ فيها من الأمرِ والنهيِ سبيلُها أن تُؤكَّد غايةَ التَوْكيد بجهةِ كيفيّةِ نظمِ الكلامِ، لا بجهة كثرةِ اللَّفْظ، لأن حكمَ ما ينفذُ عن السلطانِ في كتبِه شبيهٌ بحكمِ توقِيعاتِه، من اختصارِ اللّفظ وتوكيدِ المعنى)[1]، فالموضوعات التي أشار إليها أبو هلال إمّا أن تكون (أمراً ونهياً) وصاحبها (السلطان)، وهما حالان تقتضيان اختصار اللّفظ وتأكيد المعنى، وإمّا أن تكون (تمثيلاً للأعمال في أمر الأموال وجبايتها) وصاحبها نفسه (السلطان)، وهما حالان تقتضيان (الإطالة والتكرير).

وأخيراً قد تُطوى الأحوال كلّها، ولا تبقى إلا حالٌ واحدة مرعيّة هي حال صاحب الكلام، وهو السلطان عند أبي هلال، والمقتضى هو أن تترتَّبَ أجزاءُ الرّسالة ترتيباً يليق بحال صاحبها، ولعلّ ذلك مقتضىً جديد لم يُشَر إليه من قبل، فـ(سبيلُ الكلام أن يقدَّم فيها [أي أوامرُ السلطانِ ومراسيمُهُ] ذِكْرُ ما رآه السلطانُ في ذلك ودَبَّره، ثم يُعَقَّبُ بذكرِ الأمرِ بامتثاله، ولا يُقْتَصَرُ على ذلك حتى يُؤَكَّدَ ويُكَرَّر لتتأكّد الحجّةُ على المأمورِ به، ويُحَذَّر مع ذلك بالإِخلالِ والتَّقصيرِ)[2].

والصفوة أنّ أهمّ ما يلاحظ على هذه المرحلة، أنّ القاعدة لم تبقَ على ضيقها من جهة فنون القول التي تتوجّه بالضبط إليها، بل اتسعت لتشمل فنون القول من رسائل وشعر وغير ذلك مما يقاس عليه، مع اتساع ودقّة في أثناء هذا الفنّ في الأحوال والمقتضيات، وهو ما مهّد الطريق لهذه القاعدة لأن تحطّ رحالها عند (السكاكيّ) ومن نهج نهجه؛ الذين أحاطوها باهتمام بالغ، وتعاملوا معها تعاملاً جديداً، أخذت معه مكانها اللّبيق، وأصبحت أساساً مهمّاً من الأسس المتداخلة التي يقاس بها ارتفاع الكلام وتأهُّلُه للتمكين، أو انحطاطه وخروجه من الدائرة، يقول السكاكي: (وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول، وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به؛ وهو الذي

(1) الصناعتين: 156، وينظر سائر قالته.

(2) الصناعتين: 156.

نسميّه مقتضى الحال)[1].

وهنا ينبغي التنبّه على أمور؛ أولها: أنّ هذه القاعدة لم تعد تُنَظِّرُ لفَنِّ الخطابة أو النَّثر الفنّي فحسب، بل إنها أصبحت تطال كلّ فنون القول على الإطلاق، حتى إنها أصبحت في هذه المرحلة مؤهّلة لمقاربة النصّ القرآني في ضوئها، ولعلّ هذا هو الأهم، ويشهد بهذا النظر في الشواهد التي سيقت في معرضها.

وثانيها: أنّ هذه القاعدة جاءت في سياق الكلام على علم المعاني؛ إذ بنى السكاكيّ قواعده وأصّل أصوله في ضوئها، ولم يكن لها ذكر صريح في سياق الكلام على فنون علم البيان أو علم البديع وفق المدرسة السكاكيّة، وهذا قد يوقع في شبهة أنّ هذه القاعدة مختصّة بهذا العلم وفنونه خاصّةً من دون غيره من العلوم، وغيرها من فنون الأدبيّة، وهو ما وقع فيه فعلاً بعض الدارسين[2]، بيد أنّ هذا التحديد ينبغي ألاّ يضلل الباحث، فشمول القاعدة أمرٌ يكاد لا يطلب الدّليل؛ ذلك أنّ السكاكيّ لم يَفْصِل بين العلوم الثَّلاثة إلاّ فصلاً إجرائياً، فـ(علم البيان شعبة من علم المعاني لا ينفصل عنه إلاّ بزيادة اعتبار، جرى منه مجرى المركّب من المفرد)[3]، ثم إنّ العلوم الثلاثة تشترك في الغاية؛ فهدفها واحدٌ وهو (الوقوف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدّس)[4]، ومهما يكن من أمر فإنّ ما أورده السمرقندي يحسم مادّة الخلاف، يقول السمرقندي في حاشيته على المطوّل: (وليس مقتضى الحال مخصوصاً بما يبحث عنه في علم المعاني- كما يشعر به كلام الشارح رحمه الله- بل أعمّ من الخصوصيات التي يطلع عليها في علم المعاني وكيفيات دلالة الألفاظ التي تكفّل بها علم البيان، فإنه لا بدّ في البلاغة من رعايتها)[5].

---

(1) مفتاح العلوم، السّكّاكيّ، 256.

(2) ينظر: عبد المجيد: البلاغة والاتصال 30؛ إذ قصر هذه القاعدة على علم المعاني.

(3) مفتاح العلوم، السّكاكيّ: 249.

(4) مفتاح العلوم، السّكاكيّ: 249.

(5) حاشية على المطوّل للسّعد، أبو القاسم بن أبي بكر اللّيثي السَّمرقنديّ، مخطوط، ق: 37.

وثالثها: أنّ هذه الشموليّة مقيّدة بجنس الكلام الأدبي، فإذا راعى المتكلّم الأحوال، ونزل النص في صياغته عن حدود الأدبيّة التي رُسمت لم يكن معدوداً، ويشهد لذلك قول السكاكي: (مقتضى الحال عند المتكلم يتفاوت...، فتارةً تقتضي– الأحوال– ما لا يفتقر في تأديته إلى أزيد من دلالات وضعية وألفاظ كيف كانت..، وهو الذي سميناه في علم النحو «أصل المعنى»..، وأخرى تقتضي ما يُفْتقر في تأديته إلى أزيد..، ومثار الخطأ هو الثاني)[1]، ويبدو أن أصل المعنى هو ما يطلبه المتكلّم المعتاد، والمتلقّي المعتاد، وهو غير معدود في التفاضل، ولا سيّما أن (أصل المعنى) هي نفسها العبارة الصفر كما مرّ، ولذا فإن ما يعني أصحاب هذا الفن من (أصل المعنى) هو الوصف بالصحّة أو الخطأ في الأداء على ما تمليه قواعد النحو فحسب، والقاعدة محلّ عملها إذا خرج الكلام والمتكلّم إلى حدّ يتجاوز هذه المرحلة، وهي مرحلة الخطأ في الأداء أو الصواب فيه على ما تمليه قواعد النحو من مراعاة أصول اللّغة مع توافر النيّة الجماليّة؛ إذ إن الكلام في علم المعاني؛ وهو (قواعد يُحْتَرز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره)[2]– كما يصرّح السكاكي –، فالقواعد يُحْتَرز بها عن الخطأ وهنا ليس ثمّة خطأ في التطبيق وإنما الخطأ في الأداء الأصولي؛ بل إن مثار هذا الخطأ هو الثاني؛ إذ يكون هناك افتقار إلى أزيد من رعاية محض (البيان) في اصطلاح أبي عثمان الجاحظ ولعلّ هذا هو ما دعا القزويني إلى أن يعرّف البلاغة بأنها المطابقة مع الفصاحة، وهو ما يعيد إلى الذهن تفريق الجاحظ بين المعتاد والأدبي، فالكلام الذي ينظر فيه في ضوء هذه القاعدة هو الكلام الذي تجاوز مرحلة الاعتياد إلى مرحلة الأدبيّة؛ التي عُبِّر عنها بـ(الفصاحة)[3].

ورابعها: أن لصوق هذه القاعدة بعلم المعاني أمر واقع– وإن كانت نتائجها شاملةً كما أشرت– وهذا الأمر الواقع يفرض على البحث مقاربتها في هذه المرحلة في ضوء بعض

(1) مفتاح العلوم، السكاكي: 250.

(2) مفتاح العلوم: 247.

(3) ينظر: المطوّل، السّعد التفتازاني: 32، والنظريات اللّسانيّة والبلاغيّة، د. بُنّاني: 172 وسمّاها المطابقة البلاغيّة.

مباحثه، مع التوفيق ما أمكن بين خصوصيّة المقاربة وشمول النتائج.

لعلّ النظر في مجمل ما ساقه السكاكي خدمةً لهذه القاعدة؛ يبدي أن هذه القاعدة تحكم الكلام منذ تشكلُّه في ذهن قائله إلى أن يصل إلى متلقّيه، في ثلاث مراحل رئيسيّة، هي نيّةٌ وقصدٌ واعٍ من المبدع إلى إخراج الكلام على وفق مقتضى الحال أو ترك ذلك، ثم الشروع في الكلامِ مع حضور هذه النيّة، ثم ما يعرف به نجاح المتكلّم في هذا أو إخفاقه.

وأوّل ما ينبه عليه السكاكيُّ المتكلّم، هو تعدّد الأحوال وتباينها، وهذا ما يؤدّي إلى تعدّد المقتضيات وتباينها بالضرورة؛ إذ يفتتح كلامه قائلاً: (ولا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التّشكّر يباين مقام الشّكاية، ومقام التّهنئة يباين مقام التّعزية، ومقام المدح يباين مقام الذَّم، ومقام الترغيب يباين مقام التّرهيب، ومقام الجِدّ في ذلك يُباين مقام الهَزْل، وكذا مقام الكلام ابتداءً، يغاير مقام الكلام بناءً على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يباين مقام الكلام على الإنكار جميع ذلك معلوم لكلّ لبيب، وكذلك مقام الكلام مع الذَّكِيّ يباين مقام الكلام مع الغبيّ، ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر)[1].

وقد يُظن لأوّل النظر في كلام السكاكي هذا أن حصر هذه المقامات ومقتضياتها هو المراد، ومن ثمّ فهو هيّن، وهو كذلك لو أُخِذَ كلُّ واحدٍ منها منفرداً، بيد أنّ الأمر يزداد تعقيداً مع إمكان اجتماع هذه المقامات بعضها مع بعض، وحصول تفريعات ممكنة لها- بل واجبة في الواقع- تطلب مقتضيات متباينة؛ فمثلاً: إذا كان المقام مقام شكر فإنّ له مقتضى، وإذا كان المقام مقام ترغيب فإن له مقتضى وهكذا، وأمّا إذا كان المقام مقام (شكر مع إنكار) فإنّ له مقتضى آخر، وإذا كان المقام شكراً وإنكاراً مع الذكي فإنّ له مقتضى مختلفاً، وهكذا في متوالية حسابيّة قد تكون لا نهاية لها، وهو ما يؤكّد شمول هذه القاعدة مرّة أخرى.

---

(1) مفتاح العلوم، السكاكي: 256.

هذا، مع أنّ هذه المقامات التي ذكرها السكاكي في المقبوس تنوّه بأطراف عمليّة التواصل من المبدع والنّص والمتلقّي، وهي تجري مجرى الإيجاز الذي يسبق التفصيل الذي سيوجد في المرحلة الثانية.

والمطابقة هنا تكون نيّةً وتوجّهاً من صاحب الكلام نحو متلقيه؛ إذ لم يوجد المقتضى بعد حتى يحكم عليه بالمطابقة أو تركها؛ بل إن قصارى الأمر أن نبّه عليه وأُشير إليه فالقاعدة في هذه المرحلة إنما هي قوّة ضاغطة من المتلقّي وحاله، وحضور له في إنتاج النّص، وهذا قريب مما اصطلح عليه أصحاب نظريّة التلقّي الحديثة بـ(المتلقّي الضمني)[1].

فإذا علم المبدع هذا، وانعقد قصده في التوجّه نحو متلقيه، انتقل إلى المرحلة الثانية وهي المرحلة التي تضبط الخطاب من داخله، وهو ما يشير إليه السكاكي في تمام قالته السالفة: (ثم إذا شَرَعْتَ في الكلام، فلكلِّ كلمةٍ مع صاحبتها مقام، ولكلّ حدٍّ ينتهي إليه الكلام مقام)[2]، فبعد معرفة مقام المتلقي وما يقتضيه، لا يكون هذا المقتضى كيفما اتفق، بل لا بدّ له من ضوابط، وهنا تبدأ عمليّة الشّرح للإيجاز الذي قدّمه السكاكي في مفتتح كلامه في سلسلة معقّدة من الأحوال والمقتضيات ينوء بشرحها سفر عظيم. ومهما يكن من أمرها، فإنّه يمكن الخلوص منها إلى ثلاث أحوالٍ بارزة، يتفرّع عنها أحوال ومقتضيات جزئيّة كثيرة، وهي: (حال المبدع، وحال النصّ، وحال المتلقّي)، ولعلها الأهم.

وتكاد الأحوال المتّصلة بالمتكلّم تحتّل المرتبة الأولى من جهة الكمّ، وإن كانت في المرتبة الثانية من جهة الأهميّة، وهو ما يبدو واضحاً في بحث المسند إليه خاصّةً؛ إذ إنّ (المقاصد الفاعلة لما يعتري المسند إليه من مقتضيات تتعدّد وتتفرّع إلى فروع كثيرة جدّاً، لكن يمكن ردّها جميعاً إلى ثلاثة مقاصد رئيسيّة أساسيّة هي: (الايضاح) و(التأكيد)، و(المدح)، و(الذم)[3]، ولعلّ إسناد هذه الفاعليّة الكبيرة في سياق مقتضى الحال إلى مقاصد المتكلّم إلى

(1) ينظر: جماليّة الألفة، د. مبخوت: 15 فما بعدها.

(2) مفتاح العلوم، السكاكي: 256.

(3) البلاغة والاتصال، د. عبد المجيد: 36، وينظر مفتاح العلوم: ص.ص 265، 295.

جانب حال المخاطب، إنما هو أثر من آثار عبد القاهر الجرجاني ونظريّة النظم التي نادى بها، إذ إن ترتيب الكلام تابعٌ لنظم المعاني في النفس؛ يقول الجرجاني: (فإذا وجب للمعنى أن يكون أولاً في النّفس، وجب للّفظ الدالّ عليه أن يكون مثله أولاً في النطق)[1]، وهذا التأثر يكشف عنه القزويني النقاب ليجلّيه أكثر؛ إذ يساوي بين مطابقة الكلام لمقتضى الحال والنّظم، يقول القزويني (وهذا– أعني تطبيق الكلام على مقتضى الحال– هو الذي يسمّيه الشيخ عبد القاهر بالنظم؛ حيث يقول: النظم تأخّي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام)[2]. ومن الواضح أنّ هذه العبارة سياقها المرحلة الثانية من مراحل القاعدة؛ إذ لا غياب للمتلقّي فيها، وإنما حاله مرحلة أولى ينبغي أن تكون معروفة، ويكون المقتضى متأثراً بها وبحال المتكلّم الذي يريد الإيضاح أو التأكيد أو غير ذلك من المقاصد والمقامات.

وهذا الحضور للمبدع والمتلقّي قد يطوى في حال واحدةٍ عامّةٍ هي التي يكون المقتضى فيها راجعاً إلى حالٍ هي قواعد النَّحو، فرّع عليها السكاكيّ في بابٍ (المسند والمسند إليه) أحوالاً ثلاثاً هي: (اتباع الاستعمال الوارد) و(الأصل) و(الاحتراز عن العبث).

فاتباع الاستعمال الوارد من الأحوال التي تغيب معها أحوال المبدع والمتلقي، وتوجّه الكلام نحو صورة مخصوصة معيّنة لا يمكن الخروج عليها مهما كانت حال المبدع أو المتلقّي– شأن الحال التي ذكرها الجاحظ في الاصطلاح والنقل –، فالمسند إليه مثلاً، يحذف عندما يكون (الاستعمال وارداً على تركه)[3]، كأن يكون مصدراً نائباً عن فعله[4]، ومثاله قوله تعالى: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾[5]،

---

(1) دلائل الإعجاز: 52.

(2) الإيضاح، القزويني: 8، وينظر المطوّل للسعد التفتازاني: 27. وتنظر الفكرة في البلاغة والاتصال، 35 فما بعدها.

(3) مفتاح العلوم، السكاكي: 266.

(4) ينظر: معاني النّحو، د. فاضل السّامرائيّ: 1/179 فما بعدها.

(5) يوسف: 18.

وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ ۖ قُل لَّا تُقْسِمُوا۟ ۖ طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ ۚ﴾[1]، (على أحد الاعتبارين فيهما، وهو: فأمري صبرٌ جميل، وأمركم، أو الذي يطلب منكم أو طاعتكم طاعة معروفة، بحسب تفسير (المعروفة)[2]. ويذكر المسند إليه إذا كان (الأصل) في المسند إليه كونه مذكوراً[3]، أو يقدّم لأن تقديمه هو الأصل (ما لم يكن هناك مقتضى للعدول عنه)[4].

وقد يكون الاستعمال أيضاً حالاً تقتضي حذف المسند، وإلى هذا يشير السكاكي في قوله: (وأما الحالة المقتضية لترك المسند فهي...، وتعلّق بتركه غرض: إما اتباع الاستعمال كقولهم: ضربي زيداً قائماً، وأكثر شربي السويق ملتوتاً، وأخطب ما يكون الأمير قائماً، وقولهم: كلّ رجلٍ وضيعته، وقولهم: لولا زيدٌ لكان كذا)[5].

كما أنّ (الاحتراز عن العبث) من الأحوال التي يكون مقتضاها حذف المسند (كما إذا قلت: خرجت فإذا زيدٌ، وقوله عزّ من قائل: ﴿أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ ۗ ٱلنَّارُ﴾[6]، إذا حملته على تقدير: النار شرٌّ من ذلكم، أو قوله[7]:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وأَنْتَ بِمَا ... عِنْدَكَ رَاضٍ والرَّأْيُ مُخْتَلِفُ

أي: نحن بما عندنا راضون)[8]، ولا يخفى أن هذه الأحوال يُطوى النظر فيها عن المبدع أو المتلقّي، أو الموقف الاتصالي جملة، إذ هي قواعد في النحو ليس ثمّة مجالٌ لتجاوزها

(1) النور: 53.

(2) مفتاح العلوم، السكاكي: 267.

(3) ينظر مفتاح العلوم: 268، والمطوّل للتفتازاني: 69.

(4) ينظر مفتاح العلوم: 291، والمطوّل: 107.

(5) مفتاح العلوم: 305، 306.

(6) الحج: 72.

(7) البيت في كتاب سيبويه: 75/1، منسوباً إلى قيس بن الخطيم، وهو في جمهرة أشعار العرب: 675/2، منسوباً إلى عمرو ابن امرئ القيس وهو صوابه، وينظر تخريجه في زيادات ديوان قيس بن الخطيم، (تح: الأسد): 173.

(8) مفتاح العلوم: 306، وينظر تلخيص المفتاح: 55، والمطوّل: 68.

وإلا خرج الكلام على الأدبيّة إلى العبث الذي لا معنى له، ويبقى أن المبدع قد يتخيّر منها ما يلائم موقفه الاتصالي أو موقف متلقيّه، وللحال الراجعة إلى قواعد النحو إسهامات أخرى لها فاعليتها في المقتضيات التي تكون تارةً فصلاً وتارةً وصلاً، طوي ذكرها هنا طلباً للإيجاز[1].

وقد يتقاسم المخاطِب والمخاطَب الأحوال بالسويّة مع غضّ النظر عن سائر الأحوال التي يقتضيها علم النحو، وذلك في باب (الفصل والوصل)، فعلى سبيل المثال: تكون (الحالة المقتضية للقطع نوعين: أحدهما أن يكون للكلام السابق حكم، وأنت لا تريد أن تُشَرِّكَه الثاني في ذلك، فيُقْطَع..، وثانيهما: أن يكون الكلام السابق بفحواه كالمورد للسؤال؛ فتُنَزِّل ذلك منزلة الواقع، ويُطْلَب لهذا الثاني وقوعه جواباً له، فيقطع عن الكلام السابق)، ويضيف السكاكي: (وتنزيل السؤال بالفحوى منزلة الواقع لا يصار إليه إلاّ لجهات لطيفة؛ إما لتنبيه السامع على موقعه، أو إغنائه أن يسأل أو لئلا يسمع منه شيء، أو لئلا يقطع كلامه بكلامك، أو للقصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ..، وأما الحالة المقتضية للإبدال فهي أن يكون الكلام السابق غير وافٍ بتمام المراد وإيراده، أو كغير الوافي والمقام مقام اعتناءٍ بشأنه..، وأما الحالة المقتضية للإيضاح والتبيين: فهي أن يكون بالكلام السابق نوعُ خفاءٍ والمقام مقام إزالة له..، وأما الحالة المقتضية للتأكيد والتقرير فظاهرة)[2]، فللقطع أحوال ترجع إلى مبادئ مشتركة بين المخاطَب والمخاطِب هي التي يسمونها (مبادئ تداوليّة)[3]، إذ تتعلق المقتضيات من جهةٍ بحال المخاطِب الذي لا يريد إشراك الجملة الثانية مع الأولى في الحكم، أو يتنبّأ بإمكان إثارة الكلام المقول استفهاماً، فيبادر إلى الجواب قبل السؤال لضمان الاستمرار، ومن جهةٍ أخرى بحال المخاطب كتنبيهِهِ أو إغنائه عن السؤال، أو إسكاته عن الكلام لضمان الاستمرار، وهذا يعني الربط بين القطع (الفصل،

(1) ينظر تفصيل هذه الأحوال عند السكاكي: مفتاح العلوم: 306 فما بعدها.

(2) مفتاح العلوم، السكاكي: 360، 361.

(3) ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النّص، د. صلاح فضل: 32، 121 فما بعدها.

الاستئناف) والموقف الاتصالي بسبب متين.

وقد يكون المتلقّي وحيداً في الميدان، فتكون حاله هي المرعيّة في الصّياغة، وهذه الحال تكاد تنحصر عند السكاكيّ منفردةً في موقف المتلقّي مصدّقاً أو مكذّباً أو منكراً، ولهذه الحال خصّص السَّكَّاكيّ فنّاً قائماً برأسه هو (اعتبارات الإسناد الخبري)، التي عدّها مقتضيات تطلبها حالُ المتلقّي.

يقول السكاكيّ: (فإذا ألقى المتكلّم الجملة الخبريّة إلى من هو خالي الذهن عما يُلقى إليه ليَحْضُرَ طرفاها عنده، وينتقش في ذهنه استناد أحدهما إلى الآخر ثبوتاً أو انتفاءً، كفى في ذلك الانتقاش حكمه، ويتمكن لمصادفته إياه خالياً.. فتستغني الجملة عن مؤكّدات الحكم..، وإذا ألقاها إلى طالب لها متحيّر طرفاها عنده دون الاستناد، فهو منه بين بين..، استحسن تقوية الخبر بإدخال اللام في الجملة أو إن..، وإذا ألقاها إلى حاكم فيها بخلافه..، استوجب حكمه ليترجّح تأكيداً بحسب ما أُشْرِبَ المُخَالِفُ الإنكارَ في اعتقاده)[1].

على أن هذه القواعد التي تنتهي إلى المقتضى ليست شكلاً إجبارياً على المتكلّم التقيّد به؛ بل إنّ مساحةً من الحريّة تمنح للمبدع فيما سمّاه السكاكي (خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر) الذي يمنح المبدع من الحريّة ما يمكنه من الخروج على كلّ تلك الضوابط، واختيار الانزياحات التي ينزاحها، وأن يفاجئ متلقّيه بما لا يتوقع، وهو إخراجٌ (متى وقع عند النّظّار موقعه استهشّ الأنفس وأنّق الأسماع، ونشّط الأذهان)[2]، ولعلّ هذا الإخراج يُغيّب كلّ الأحوال الظاهرة، لتبرز أحوال خفيّة لا يعرفها إلاّ «فرسان هذا الفنّ» تتبدّى في سياق الموقف الاتصالي؛ تلك التي سمّاها السكاكيّ (اعتبارات خطابيّة)، كأن يكون المتلقّي عالماً بأمر من الأمور لكنه لا يعمل بما يعلم، أو يعمل بضدّه، فينزاح المبدع عن القاعدة بخطابه نحو مقتضى لا يطابق ظاهرها، وإنما يخرج عليها، وذلك لا ريب إن

(1) مفتاح العلوم، السكاكي: 258.

(2) مفتاح العلوم، السكاكي: 263.

وقـع في خطاب فإنه يشير إلى معرفة ووعي عميقين من صاحب الكلام بالنفوس الإنسانيّة عامّةً، ومـا تقبل عليه وما تنفر منه، وهذه المعرفة هي معدن النجاح والتمكين كما سلف، ومن ثمّ فقد وسم السكاكي المبدع الذي يصنع هذا الصّنيع بالمفلّق الساحر؛ إذ قال: (ثمّ إنّك ترى المفلّقين السّحرة في هذا الفنّ ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيراً، وذلك إذا أحلّوا المحيط بفائدة الجملة الخبريّة وبلازم فائدتها علماً محلّ الخالي الذهن عن ذلك لاعتبارات خطابيّة، مرجعها تجهيله بوجوه مختلفة، وإن شئت فعليك بكلام ربّ العزّة: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴾[1] كيف تجد صدره يصف أهل الكتاب بالعلم على سبيل التوكيد القَسَمِيّ، وآخره ينفيه عنهم)[2].

ومن الملاحظ أنّ المتلقّي يبقى دائماً سيّد الحاضرين في هذه القاعدة؛ لأنّ كل الأحوال المذكورة والتي لم تذكر والمقتضيات التي تطلبها تلتقي في النهاية عنده، وتنتهي إليه، حتى في الأحوال التي يبدو أنه غائب فيها؛ ذلك أنّ القاعدة مجملة ومفصّلة إنما جاءت بسبيل معرفة القيمة الفنيّة للكلام من جهة اقتضاء المقام له؛ أي معرفة المقتضيات التي تستوجبها الأحوال فيما سيقال أولاً = فصاحب النصّ عليه أن يعرف الزمان المناسب والمكان المناسب، وحال المتلقّي من جهتين: الأولى حاله انبساطاً أو انقباضاً أو غير ذلك؛ أي معرفة حاله النفسيّة، والثانية: مراعاة حاله من جهة العُرْف اللغويّ السائد ومن جهة عرفه اللغويّ الخاص، فلا يُكَلَّم أبناء القرن الميلاديّ العشرين بما كان سائداً في القرن الحادي عشر مثلاً، ولا يُكلَّم الإنسان المثقّف كما يكلّم الإنسان العاميّ، لأنّ ترك مراعاة مثل هذا يفقد الكلام أثره المنشود، وقاعدة مقتضى الحال إذا طبقت تطبيقاً صحيحاً من صاحب الكلام، كان لها إسهامٌ بيّنٌ في التمكين؛ ذلك أن تخيّر إحدى حلقات سلسلة الانزياح في المفرد أو المركّب مضبوطٌ بالحال المثلى للمتلقّي؛ إذ تكون أكثر شيءٍ تناسباً مع المقام،

---

(1) البقرة: 102.

(2) مفتاح العلوم، السكاكي: 259، 260.

وهذا أدعى إلى استجابة المتلقّي؛ إذ إنّ الاستجابة تكون نتيجة مباشرة لتمكّن المعنى على نحو من الأنحاء.

ولمعرفة مدى رفعة الكلام الذي قيل في ضوء هذه القاعدة ثانياً؛ فشأن القاعدة فيما قيل وأصبح ثابتاً هو أن يعرف المحلّل أو الناقد أو المفسّر كل هذه الملابسات في سبيل فهم دقيق لأيّ نصّ، ومدى مراعاة المبدع لها عند إطلاق نصّه، ولهذا كان اهتمام النقّاد بالغاً بمعرفة (مناسبة النّص الأدبي) أو (جوّ هذا النص) لما لمسوه من أثرٍ لهذه المعرفة في فهم النصوص فهماً دقيقاً، وهذا يعني أن قدرة المتكلّم الفذّة، وارتفاع كلامه في ميدان الحسن والقبول هو اختيار المبدع للعبارة الملائمة من سلسلة الانزياح؛ تلك التي تكون مقتضىً يتناسب مع الحال؛ إذ (لكلّ من هذه الأنواع حالةٌ تقتضيه، فإذا طابق ورودها تلك الأحوال وطبق المِفْصَل هناك رقى الكلام من البلاغة عند أربابها إلى درجة يناطح فيها السماك) كما يصرّح السكاكي، فمآل الكلام في الحسن معرفة المتكلّم لحالٍ المخاطَب، ومدى نجاحه في احتواء متلقيه، ومعرفته الدقيقة بما يلائمه ويناسبه في الزمان والمكان والقول.

والصفوة من كلّ ما سلف: أنّ ضابط هذه القاعدة الأهم– ولعلّه الأوحد– هو معرفة الظروف والملابسات التي يطلق فيها النصّ الأدبيّ، وهذه الظروف والملابسات ترتدّ إلى الزمان والمكان وحال المتلقّي، والعرف اللغويّ. وهي ظروف متغيّرة غير ثابتة؛ بل إنها تتعدّد بتعدّد المخاطبين، ومن هنا أخذ على أصحاب هذا الاتجاه ترك النّظر في هذا التغيّر؛ أي إنّ ضبط هذه القاعدة عند أصحاب الدراسات الفنيّة ينظر فيه– غالباً– إلى (مخاطِب ومخاطَب) من دون النظر إلى احتمال تغيّر إحدى تلك الملابسات، كالعرف اللغويّ مثلاً، وإن كان هذا يلمح لمحاً عندهم، فما يناطح السماك في وقت أو مكان أو عند مخاطب أو في بيئة لغويّة معيّنة قد يصبح في الحضيض عند مخاطب آخر في البيئة اللغوية نفسها، وما هو مدهش عند أصحاب عرف لغويّ معيّن قد يصبح مخفقاً في بيئة أخرى يتغيّر فيها هذا العرف اللغويّ علوّاً أو استفالاً وتأخرّاً.

فإذا عُلِمَ هذا ووجد نصّ يتجاوب مع مخاطَبيه ويطبق المفصل عندهم، بزمانهم ومكانهم وأعرافهم اللغويّة، ثم تجده بعد ذلك متجاوباً مع متلقّيه ومؤثراً فيه، باقياً أثره ما بقي في الدهر بقيّة، فذلك هو الإعجاز، وذلك هو القرآن الكريم؛ أي إنّ تلك النسبيّة في الظروف والملابسات والأعراف تنتفي وكأن الدهر كاملاً قد اختزل في لحظة الإنزال الكريم، أو في لحظة قراءة النّص الكريم في أيّ زمان أو مكان.

فالقرآن الكريم يتعامل مع (مخاطَب) من ورائه (متلقّ)، وهي زاوية مهمّة جدّاً، يكون فيها التنزّل مُتَخيّراً بدقّة معجزة، ليصاقب حال المخاطبين أفراداً وجماعات، ويكون المقتضى والأسلوب المستخدم أوسع من هذه الحال ليشمل كلّ متلقّ، وليصير كلّ متلقّ مهما كان زمانه ومهما كان مكانه (مخاطباً) في تفاعل متميّز بين النصّ الكريم ومتلقّيه، وهي الفكرة التي رصدها دارسو علوم القرآن الكريم ومفسّروه؛ إذ استعاروا مصطلحات أهل الفنّ وطبقوها في أثناء مناقشاتهم لبعض أبواب علوم القرآن الكريم فكان تقصّيهم لأدقّ الأحوال والملابسات التي حفّت نزوله، لما وجدوا في ذلك من أثرٍ بيّن في فهم النصّ الكريم وأسرار بلاغته العالية.

المطلب الثاني– المجال الخارجيّ للقاعدة وملامحه في النصّ القرآنيّ الكريم:

تمهيد:

ثمة إشكالات تُلِحُّ في سياق دراسة النصّ القرآنيّ الكريم في ضوء قاعدة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»؛ لعلّ أهمّها يكون في التساؤل عمّا وُجِدَ في النّصّ القرآنيّ من جهة التنزّل والخطاب؛ ودفع الدارسين إلى التماس تطبيق القاعدة عليه، والخوض في مثل هذه الدراسات أولاً؟ ثم عن جدوى هذه الدراسات، والقاعدة الكبرى التي عليها جماهير العلماء أنّ (العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب) ثانياً؟ فقد يُتوهَّم أنّ في تتبّع العلاقة

بين (مقتضى الحال) وكيفيّات نزول القرآن الكريم وأوقاته وملابساته، وتطلّب الدليل على مراعاتها- من جهة أنّ هذه الملابسات خاصّة، والنصّ متوجّه إلى الناس جميعاً هدايةً وتشريعاً- تناقضاً وتعارضاً.

لا ريب أنّ الأصل في فهم القرآن الكريم واستخلاص الأحكام والتشريعات منه أن يكون مجرّداً عن أيّ ظروفٍ خاصّة، أو أحوالٍ بعينها رافقت نزوله أم لم ترافقه، وذلك اتساقاً مع ما قرّره العلماء من (أنّ العبرة بعموم اللّفظ)[1]، بيد أنّ ذلك لم يمنع علماء القرآن والمفسّرين من دراسة الظروف التي حفّت نزول القرآن الكريم على أنّها أحوالٌ أو مقامات أُنْزِل القرآن الكريم موضوعاً وأسلوباً متجاوباً معها؛ فكانت أساليبه وفنونه وموضوعاته الكريمة متساوقةً معها، ولم يُستثنَ من هذه القاعدة سوى مواضع قليلة[2].

وكان الدّافعُ إلى ذلك- فضلاً عن معرفة الحكمة الباعثة على التشريع، وتيسير الوقوف على المعنى كاملاً، وغير ذلك من الفوائد[3]- أموراً تختصُّ البلاغة والأسلوب أهمها اثنان:

أولهما: أنّ معرفة هذه الأحوال ودراسة النّصّ القرآنيّ في ضوئها يضيف ملمحاً بلاغيّاً ويكشف عن خصائص أسلوبيّة لم تكن لتعرف بدقّة من دون معرفة هذه الأحوال والمقامات، فسبب النزول- مثلاً- وهو عنوان هذه المقامات

---

(1) هي مسألةٌ أصوليّة ذات شجون، وما ذكره البحث هو الرأي الأذكر، والذي عليه الجمهور، ينظر الموافقات للشاطبي، مج2/ج3/194 فما بعدها، ومناهل العرفان 1/164 فما بعدها وكلامه أكثر وضوحاً وأقرب متناولاً، والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة د. عتر: 57.

(2) مثال ذلك ما ذكره الإمام الزركشي ناقلاً عن الإمام الشافعي، وسمّاه (دفع توهّم الحصر، في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ﴾ الآية [الأنعام 145]: (إنّ الكفّار لما حرّموا ما أحلّ الله، وأحلّوا ما حرّم الله، وكانوا على المضادّة والمحادّة، جاءت الآيات مناقضة لغرضهم، فكأنه قال: لا حلال إلاّ ما حرمتموه، ولا حرام إلا ما أحللتموه، نازلاً منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوةً، فنقول: لا آكل اليوم إلاّ الحلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة) البرهان في علوم القرآن: 1/117، 118، وينظر كلام الإمام الشافعي في: الأم 2/241 فما بعدها، و3/214 فما بعدها، وفي الرسالة: 206 فما بعدها فقد نقل بالمعنى.

(3) ينظر البرهان، الزّركشي: 1/115 فما بعدها، والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. عتر 80، وأسباب النزول وأثرها في فهم النّصوص، د. عماد الدّين الرشيد: 41.

وأوضحها يبيّن حال المخاطَب، وواقعه الذي نزل القرآن ليعالجه، ويبيّن فضلاً عن هذا حالَ المخاطِب من جهة أنّه راضٍ عن المخاطَب أو عن الواقعة أو ساخطٌ عليهما ومن ثمّ حال الخطاب من جهة أنّه خطاب من دون أن ينسب إلى قائله[1].

ولعلّ أهمّ الذين تنبّهوا على هذه الفائدة الإمام الشاطبي في (الموافقات)، وكلامه عمدةٌ في هذا الباب إذ يشير في غير موضعٍ إلى أهميّة معرفة المقام وأثره في مقاربة النصّ القرآنيّ الكريم، وقد محض الشاطبي أوّل موضعٍ مختار الحديثَ عن أسباب النّزول خاصّةً؛ إذ يقول: (إنّ علم المعاني والبيانَ الذي يُعْرَفُ به إعجازُ نَظْمِ القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضياتِ الأحوال: حال الخِطَابِ من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكَلام الواحدُ يختلف فهمه بحسب حالَين، وبحسب مخاطَبَين، وبحسب غير ذلك كالاستفهام..، وكالأمر..، ولا يدلّ على معناها المراد إلاّ الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالّة فات فهم الكلام جملةً، أو فهم شيءٍ منه، ومعرفةُ الأسباب رافعةٌ لكلّ مشكل من هذا النّمط، فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بدّ، ومعنى معرفة السّبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه)[2]، وأمّا الموضع الثاني فلم يقتصر الشاطبي فيه على الإشارة إلى أسباب النزول، وكأنّه شعر بأن دراسة الأسباب وحدها تَقْصِرُ هذه الأهميّة على مواضع من الكتاب العظيم دون سائره– ومعلومٌ أنّ الذي نزل على سبب ينتظم جزءاً من القرآن الكريم ولا ينتظمه كلّه –، فراح يؤكّد أنّ معرفةَ سبب النزول وحدها لا تكفي في فهم النصّ القرآني الكريم حقَّ

(1) ينظر: القرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. عتر 85، وأسباب النزول، د. الرشيد: 57، 58.

(2) الموافقات: مج/2، ج3/258، ونقل الكلام على طوله لأهميّته في هذا الموضع.

الفهم، واكتناه ملامحه البلاغيّة العالية من هذا الوجه كما ينبغي لها، بل لا بدّ أن ينضاف إلى ذلك معرفة ما هو أعمّ وأشمل؛ ذلك هو معرفة أحوال العرب عامّةً حال التنزيل، وهو ما يوسّع الدائرة لتنتظم النصّ القرآنيّ كاملاً، يقول الشاطبي: (ومن ذلك- أي مما هو لازمٌ لمن أراد علم القرآن- معرفةُ عادات العرب في أقوالها وأفعالها، ومجاري أحوالها حالةَ التنزيل، وإن لم يكن ثمّ سبب خاصّ، لا بدّ لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلاّ وقع في الشُّبه والإشكالات التي يُتعذّر الخروجُ منها إلاّ بهذه المعرفة)[1].

فمعرفة الظروف المحيطة بنزول آية من الآيات هو سعيٌ إلى فهم أعمق لها، واكتناه ملامحِ بلاغةِ تعبيرها وليس تعارضاً مع عمومها.

وثانيهما:- وهو من الأوّل بمنزلة- أنّ دراسة مثل هذا الأمر دليلٌ يضاف إلى أدلّةٍ متكاثرة على أنّ القرآن الكريم نزل من عند الحقّ تبارك وتعالى؛ الذي لا يَعزُب عنه شيء في الأرض ولا في السَّماء، متوجّهاً به إلى من خلقَ من دون النّظر إلى زمانٍ أو مكان؛ ذلك أنّ رعاية مقتضى حال المخاطبين- أو المقام الحاضر عامّةً- جاء على سويّةٍ معجزة، لأنه في الوقت نفسه جاء متلائماً ومتسقاً أسلوبُه وأداؤه مع حال العالمين إلى يوم القيامة[2]. فللقرآن الكريم مقتضى حالٍ خاص مرتبطٌ بالمقامات التي حفّت نزوله، وهذا المقتضى ينبئ عن مقتضى حالٍ أعمَّ وأشمل، مرتبطٍ معه ارتباط الخاصّ بالعامّ في القضيّة الواحدة، ولا غَروَ أنّ معرفة العامّ هي بسبب من معرفةِ الخاص، ولذا فإنّ ثنائية (الظرف المخصوص- الأداء المخصوص، الحال العام- الأداء العام) هي دليلٌ على علوّ شأو القرآن الكريم في البلاغة إلى حدّ الإعجاز، وإحاطةِ قائله بخصائص النّفوس الإنسانيّة وأحوالها ومقتضياتها في كلّ زمان ومكان،

(1) الموافقات، الشاطبي: 3/261.

(2) ينظر: القرآن الكريم والدراسات الأدبيّة د. عتر: 58.

فالآيات وإن نزلت راسمةً أسلوب الدعوة في تلك البيئات والظروف، فإنّها لم تفقد أثرها أسلوباً ومنهاج عمل وطريقاً في نشر الدعوة وتبليغها.

ومن ثمّ فقد نجم عن هذا استعارةُ مفهومٍ واضحٍ ومهمّ عند أصحاب الدراسات الفنيّة للنصوص الأدبيّة هو مفهوم (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)؛ إذ وجد العلماءُ في تطبيقه على النّص القرآني الكريم- في حدودٍ تليق بجلاله ولا تنال من قداسته ورفعةِ مبدعه عزّ وجل- تفسيراً متميّزاً تفهم في ضوئه أسرار قرآنيّة كثيرة، انطلقت من واقع هو أنّ القرآن الكريم نزل منجّماً في أمكنة مختلفة وأزمنةٍ متباينة بحسب الظروف والحوادث والنوازل في بضع وعشرين سنة، على خلاف في التحديد ليس ههنا موضع بحثه[1]، وهو أمرٌ معلوم ضرورةً من واقع الحال، ومما أشار إليه النصّ القرآنيّ نفسُه في قوله عزّ من قائل: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾[2].

ومهما يكن فقد دفع هذا الدارسين إلى رصد أسرار هذا التنجيم، وفرز النصوص القرآنية بحسبها؛ ولا سيّما أنّه منزّل من عند أحكم الحاكمين، ولا يعقل أن يكون هذا عبثاً واعتباطاً- تعالى الله عن ذلك- فـ(لولا أنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت نزوله منجماً بحسب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملةً كسائر الكتب المنزلة من قبله)[3] ومن هنا راحوا يبحثون في أدقّ التفصيلات للأحوال والملابسات والأوقات التي نزل فيها النصّ القرآني الكريم أو على وفقها؛ فتوافر له دراسات ترصد هذه التفصيلات مما لم يتوافر لغيره من النصوص، وكان من ثمّ المكّي والمدني، والليليّ والنهاري والفراشي والنوميّ وغير ذلك، وما نزل على سببٍ مخصوص وما نزل ابتداءً، وهي- جملةً- موضوعات المبحث الآتي.

---

(1) ينظر: مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصّالح: 40.

(2) الإسراء: 106.

(3) الإتقان في علوم القرآن: 119/1، وعزاه إلى أبي شامة المقدسي. وهو في المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز، أبو شامة المقدسي: 24.

أولاً– المكّي والمدنيّ:

تتبّع العلماء مسيرة نزول النصّ القرآني من الملأ الأعلى إلى الدنيا مدفوعين بما سبق ذكره؛ من واقعِ الحال واكتشاف الحكمة الباعثة على هذا الواقع، فوجدوا أولاً أنّ مراحل الدعوة الإسلاميّة، من جهة طبيعتها وتوجهها، تنقسم إلى قسمين كبيرين يمكن تصنيف النصّ القرآنيّ كلّه بحسب نزوله متجاوباً في الموضوع والأسلوب مع ظروفهما: قسم كان شأنُ الدعوة الإسلاميّة وكتابها فيه شأنَ دعوةٍ ناشئة تريد هدم عقيدة مجتمع مشرك ذي سماتٍ خاصّة، وإحلال أسس عقيدة التوحيد وقيم الإسلام في محلّها؛ وقسم يختصّ بإتمام بناء صرح المجتمع المسلم بعد أن وضعت أسسه ووطّدت أركانه، وأصبح له طبيعة جديدة تباين تلك الطبيعة التي كانت سائدةً في المجتمع المشرك في التاريخ والجغرافيا والإنسان، ولوحظ أنّ القسم الأوّل كان في طور المجتمع المكّي بكلّ ظروفه؛ حيث يغلب الشّرك والاستكبار، ويشيع خسيس الأخلاق والعادات، وأنّ القسم الثاني كان في المجتمع المدنيّ– بكلّ ظروفه أيضاً؛ حيث ثبتت عقيدة التوحيد وترسّخت، وخلص لأصحابها مجتمعهم الخاصّ –، وأنّ الهجرة النبويّة على القول المعتمد عند الجمهور(1) هي الفيصل بين هذين القسمين، ومن ثمّ اشتق الاصطلاح الذي وسم به كلٌّ من القسمين من اسم المجتمع فكان (المكّي والمدنيّ).

ولعلّ المهمّ هنا هو الملامح التي ميّزت أساليب كلٍّ من المكّي والمدنيّ، وارتباطها بتوجه القرآن الكريم نحو قصدها رعايةً لمقتضى الحال وتجاوباً مع المخاطبين، تلك الملامح التي تحوّلت هي وغيرها إلى ضوابط يعرف بها تصنيف النصّ القرآنيّ من دون النظر إلى ظروفه، وهي ترتدّ إلى ملمح الأسلوب المستخدم(2).

---

(1) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، 246/1، والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. عتر، 69.

(2) هذا وعي بأنّ ثمّة خصائص أسلوبيّة دقيقة في القرآن المكّيّ والمدني ينقدح أثرها في ذهن العالم الذي عانى كتاب الله عزّ وجل، فيسهل عليه الترجيح والتضعيف، ومن ذلك ما نقله السيوطي في الإتقان: 33/1، عن ابن الغَرْس قوله =

فطبيعة المقام في طور الدعوة المكّي هي ما أشير إليه؛ من هدم وإعادة بناء، ولا ريب في أنّ الأسلوب جاء متجاوباً مع هذه الطبيعة؛ بحسب مراد مبدع النصّ الكريم، فجاءت السُّور المكيّة قصيرة الآيات، صغيرة السُّور من دونِ إسهاب وتطويل، وكثرت الأقسام واللّغة التي تخاطب في الإنسان حسّه لتنفذ إلى عقله، وكثرت حروف الزجر والرّدع مثل (كلاّ، وشاع الابتداء بالحروف المقطعة[1] للتنويه بإعجاز القرآن وإلقاء القياد له، وجاءت السّور المدنيّة في أكثرها متجاوبةً مع طبيعة الدّعوة وظروفها، فكان الإسهاب والتطويل والشّرح والأحكام، واللّغة الحواريّة الهادئة.

هذا، مع قلّة قليلة من السمات المكّية ظهرت في المدنيّ والسمات المدنيّة ظهرت في المكّي، وهذا الأمرُ له حكمته، وهي فيما يبدو لا تخرج في تفسيرها على قاعدة (مقتضى الحال).

ثانياً– أسباب النزول وفروعها:

وبدافع مما سبق، انقدح في أذهان الدارسين الذين خدموا القرآن الكريم التوجُّه إلى تطلّب فهم تلك السمات في ضوء ما هو أخصّ من المكّي والمدني، ولا سيّما أنّ ثمّة خروجاً على القاعدة في كليهما. فبحثوا في مطاوي الروايات الصحيحة في الظّروف الخاصّة التي سبقت نزول آية من الآيات، أو رافقتها، لينشأ علمان آخران هما أخصّ من المكّي والمدنيّ في الشمول والتقسيم؛ أولهما: يتتبّع ما نزل من القرآن الكريم بسبب من الأسباب مخصوص كحادثة أو سؤال أو مقام بعينه، وثانيهما: أنّهم رصدوا تفصيلاتٍ أدقّ؛ حفّت نزول القرآن الكريم في أزمنةٍ أو أمكنة مخصوصة، فعدّدوا ما نزل في السّماء وما نزل في الأرض، وما نزل في السَّفر وما نزل في الحضر، وما نزل في الصّيف وما نزل

= في سورة الحديد: (الجمهور على أنّها مدنيّة، وقال قومٌ: إنها مكّية، ولا خلاف أنّ فيها قرآناً مدنيّاً، لكن يشبه صدرها أن يكون مكيّاً، قلت: الأمر كما قال).

(1) الجمهور على أنّ كلّ سورة تُبْتَدَأُ بالحروف المقطّعة مكّيّة ما خلا الزهراوين؛ (البقرة وآل عمران)، ولذلك عُبِّر بـ(غالباً)، ينظر: الزرقاني في مناهل العرفان: 248/1 والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. عتر: 72.

في الشّتاء، وما نزل في اليقظة وما نزل في النوم، على خلاف في هذا الأخير، وجمعوا ذلك كلّه تحت عنوانات متعدّدة دلالاتها واحدة؛ وهي: (أسباب النزول) أو (مناسبة النزول) أو (قصّة الآية)، والمختار منها استعمال (قصّة الآية) لأنها تبدو أجود في هذا المقام؛ ذلك أنَّ هذا الاصطلاح أشمل؛ إذ يطوي تحته أعمّ تقسيم للقرآن الكريم إلى مكّي ومدني وما هو دون ذلك في العموم كالصيفيّ والشتائيّ وغير ذلك، وما نزل على سبب مخصوص، فبعض ما روي على أنّه (سبب نزول) لم يكن سبباً، كما يفهم من كلمة سبب؛ بل هو ظرف محدّد من زمانٍ أو مكان، كان ثمّةَ حكمةٌ تلمح في إنزال نجوم من النصّ القرآني فيه. أضف إلى ذلك أنّ (قصّة الآية) أليق؛ إذ تشير– كما ذكر الدكتور عتر– إلى المقصد الأدبيّ والفنّي الرفيع[1].

ثالثاً– عناصر المقام في البيان القرآني:

إنّ استعارة[2] مصطلحات القاعدة يبيّن أنّ التقسيمات المذكورة آنفاً يمكن فهمها– وهكذا فُهمت– على أنّها أحوالٌ جاء المقتضى القرآنيّ الكريم متجاوباً معها على سبيل إجمالٍ، تفصيلُه أنّ أهمّ الأحوال التي تبدو مرعيّةً في النّص القرآنيّ هي: حالُ المبدع جلّ ثناؤه، وحال الموضوع، وحال المخاطبين وحال المتلقين، ويضاف إلى عناصر المقام هذه خصوصيّة الزمان أو المكان أو كليهما معاً.

فأمّا حال المبدع: فيتمثّل في مرادات الله عزّ وجلّ؛ وهي مرادات تتحوّل إلى وقائع ينزل القرآن الكريم على وفقها، ومن ثمّ تصبح الآيات وقائع أيضاً، وحاله عزّ ثناؤه حال

(1) ينظر: القرآن الكريم والدراسات الأدبيّة: عتر، 58.

(2) عبّر بهذه اللفظة لإضافة احتراز؛ وهو أن دراسة النّص الكريم وفق مفهومات القاعدة إنما هي على سبيل التجوّز في القول لا على سبيل الحتم؛ إذ إنّ القرآن الكريم لم يتأثّر حتماً بالبيئة ولا بالأشخاص الذين نزل بين ظهرانيهم، ولا سبيل إلى القول بحالِ مخاطبٍ تكون الآيات الكريمة مقتضيات لها ضربةَ لازب، ولكنها إن وجدت فهي تفضّل من المبدع وتوجّه منه عزّ وجلّ رحمةً بعباده.

الذي له أن يفعل ما يشاء وينزّل ما يشاء مطلقاً.

وأمّا حال الموضوع: فيتمثّل في أنّ مضمون الخطاب الربّاني لا يخرج على أن يكون هدايةً وتشريعاً وأحكاماً، وهي حالٌ مرعيّة في النصّ الكريم.

ومن الملاحظ أنّ الحالين المذكورتين هما الحالان اللتان نزل القرآن الكريم أصلاً مقتضىً لهما، وهما المقام الأوّل الذي يفهم النّص القرآنيّ بالنظر إليه عامّةً، قبل النظر في أيّ أحوالٍ أخرى راعاها النّص القرآني من جهة الخطاب أو التلقّي.

وأمّا حال المخاطبين: فيقصد بها أحوال الذين نزل القرآن الكريم بين ظهرانيهم، وترتدّ إلى طبيعة الناس والمجتمع والدعوة عامّةً، كما يفهم من كلام الشاطبي الذي ذكر آنفاً، لا إلى عنصرٍ واحدٍ من عناصر المقام كما وقع في ظنّ العّلامة الزرقاني عندما ردّ السمات الأسلوبيّة للقرآن المكّي والمدنيّ إلى عنصر هو جزء من منظومة المقام لا كلّها، فراح يؤكّد أنّ هذه السّمات جاءت متجاوبةً مع إمكانات القرشيين والأنصار في الفصاحة واللَّسَن فحسب؛ يقول: (سلك [أي الخطاب الربّاني] مع أهل مكّةَ سبيل الإيجاز في خطابه، حتى جاءت السّور المكّية قصيرة الآيات، صغيرة السُّور، لأنّهم كانوا أهل فصاحةٍ ولَسَن صناعتهم الكلام، وهمتهم البيان..، وسلك سبيل الإطناب والتطويل [مع أهل المدينة] لأنّهم لم يكونوا يضاهئون أهل مكّة في الألمعيّة وطول الباع في ساحات الفصاحة)[1].

ولعلّ هذا الرأي– فضلاً عمّا فيه من التجنّي على الأنصار المدنيين رضوان الله عليهم؛ إذ يسلب عنهم الألمعيّة وطول الباع في ميدان الكلام على حساب نسبتها إلى المكّيّين، وهو زعمٌ يعوزه الدليل الصريح– يجعل الحال المرعيّة هي حال المخاطبين وحدهم، من دون النظر إلى المتلقين، ثمّ يردّ هذه الحال إلى سمةٍ واحدةٍ من سمات المخاطب هي المقدرة اللغويّة والفصاحة من دون السمات الأخرى، مع غضّ الطرف عن سائر العناصر الأخرى التي يكون فيها المخاطب جزءاً من مجموعةِ عناصر مرعيّة، وهو أمرٌ يُضيِّق واسعاً.

---

(1) مناهل العرفان: 1/255، 256، مع تصرّف في العبارة يسير.

وأمّا حال المتلقّين: فيقصد بها حالُ الذين لم يعاينوا التنزيل، أو عاينوه وكان الخطاب في خصوصه متوجّهاً إلى شخص معيّن لا إلى الكلّ، كأن ينزل شيءٌ من القرآن على سبب مخصوص متوجّهاً إلى شخص بعينه، فيكون غيره من الصحابة الكرام أو أهل الشرك متلقّين بالنسبة إليه، من مثل الآيات التي نزلت في الثلاثة الذين خلّفوا في سورة التوبة– وسيأتي ذكرها– فهم مخاطبون مباشرة، وغيرهم يعدّ متلقياً ولو كان معايناً للتنزيل.

وغير خافٍ أنّ هذه الحال تطوي تحتها الناس جميعاً ما بقي للقرآن بقيّة، وهي حالٌ مرعيّة في التنزيل؛ بل إنّ رعايتها كما ذكر سلفاً دليل قويّ على إعجاز القرآن الكريم ومصدره الربّانيّ، فمقتضى هذه الحال موجود في القرآن الكريم، ويلمح ذلك من أمرين:

أولهما: أنّ في الأسلوب القرآني– الذي يبدو متوجّهاً أصلاً إلى مخاطب بعينه، سواءٌ أكان فرداً أم كان جماعةً– نكتة بلاغيّة تشير إلى عموم هذا الخطاب لكلّ متلقّ مهما كان، وأينما وجد، ومتى وجد، وتدلّ عليه.

وثانيهما:– وهو أعمّ من الأول– أنّ القرآن الكريم لم ينقل في المصاحف بحسب ترتيب النزول، بل له ترتيبان: الأوّل ترتيب نزول، والثاني ترتيب وضع في المصحف، وهو توقيفي على أصحّ الآراء[1]، جاء مجرّداً عن الأسباب والملابسات، وهو ما درس تحت عنوان (علم التناسب بين الآيات والسّور).

ومن الجدير ذكره أنّ هذه الأحوال إنما روعيت تفضّلاً ورحمةً من منزل الخطاب تبارك وتعالى؛ إذ قد تغيب هذه الأحوال ظاهراً وذلك في حالة واحدة تبرز حالاً متركّبة من حالين هما (حال المبدع، والموضوع) في آنٍ واحد، وهي الحال التي جاءَ مقتضاها مخصوصاً في الخطاب الكريم، وهو المقتضى الذي استأثر الله تبارك وتعالى بعلمه؛ كالحروف المقطّعة، والآيات المتشابهات التي هي عند جمهور السلف من علم الله الذي لا يمكن أن يطّلع عليه أحدٌ من الخلق، فهي حال مفردة في الرعاية تغيب معها الأحوال الأخرى المذكورة.

---

(1) ينظر البرهان، الزركشي، 1/353.

وتبقى الإشارة إلى عنصر توقيت النزول ببعديه الزماني والمكاني، إذ يبرُز عنصراً مهمّاً من عناصر المقام وظّف بدقّة متناهية في التنزّل القرآنيّ، وتبدو أهميّة هذا العنصر من الإشـارة النبويّة في الحديـث الذي يسأل فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ويراجع النبيَّ ﷺ في الكلالة، فيقول له النبيّ ﷺ: «يا عمر ألا تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء؟»[1]، ومن المعلوم بصريح النصّ القرآني أنّ النبيّ ﷺ لا ينطق عن الهوى، ومن ثمّ فإنّ في الإمكان عدّ هذا التنويه بتوقيت نزول الآية الكريمة إشارةً إلى أهميّة هذا العنصر، ولعلّ العلماء فهموا هذا فتتبعوا بالروايات الصحيحة أوقات التنزيل من صيف وشتاء وليلٍ ونهار، وغير ذلك، بيد أنّهم لم يوظّفوا هذه الدقائق– فيما وسع الباحث الاطلاع عليه من مصنفاتهم– في ضوء قاعدة مقتضى الحال، فعْلَهُم في المكّي والمدني وأسباب النزول، ويبدو أنهم عدّوه متضمّناً في سبب النزول وتابعاً له في الأهميّة، فلم تأت إشارة صريحةٌ إلى هذا العنصر وأثره في تمكين النّص القرآني.

ولعلّ تتبّع هذا العنصر في البيان القرآني يكشف عن ملامح متّصلة بالقاعدة تؤكّد استثمار هذا العنصر في البيان القرآني؛ إذ يكون التوقيت أحياناً دليلاً عمليّاً على النّص، أشبه بما يسمّى اليوم في علوم التّربية بوسائل الإيضاح والشَّرح المساعدة على تلقّي المعلومة وقد ذُكر طرفٌ منها في هذا البحث، ويكون أحياناً ذا أثرٍ من جهة التشويق والمفاجأة التي تحصل عند تأخير نزول النّص عن الواقعة وتنزيله في وقتٍ لا يُتَوقَّع فيه النُّزول، وذلك كآيات سورة التوبة وسيأتي ذكرها بعد قليل.

ومهما يكن من أمر فإنّ مقاربة نصوص قرآنيّة كريمة في ضوء ما سلف ذكره يكون بياناً لكلّ الطروحات التي طرحت، ويدرس البحث نصّاً مكيّاً نزل على سببٍ مخصوص أولاً، ثم نصّاً مدنيّاً نزل على سبب مخصوص ثانياً، ثم ينتقل إلى نصوص مختلفة نزلت في أوقات وأماكن مخصوصة.

---

(1) الحديث في صحيح مسلم، كتاب الفرائض، باب: ميراث الكلالة، رقم: 3035.

رابعاً – دراسة نصّ مكّي:

يقول الحقّ تبارك وتعالى[1]: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ٣ وَلَلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لَّكَ مِنَ ٱلۡأُولَىٰ ٤ وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ ٥ أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ ٦ وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ ٧ وَوَجَدَكَ عَآئِلٗا فَأَغۡنَىٰ ٨﴾.

النص المدروس (سورة الضحى) نصّ مكّيّ بلا خلاف، وقد جاء على السّمات الغالبة على النّصوص المكّية من قصر السّورة، وقصر الآيات، وغلبة الأقسام، واللّغة الحسيّة. والروايات الصحيحة التي نقلت (قصّة الآيات) تشير إلى أن الوحي أبطأ أياماً على النبي ﷺ حتى شقّ عليه ذلك، فنزلت الآيات، ونختار من تلك الروايات ما رواه الإمام البخاري في صحيحه: (عن جندب بن سفيان رضي الله عنه قال: اشتكى رسول الله ﷺ فلم يقم ليلتين أو ثلاثاً، فجاءت امرأة فقالت: يا محمّد! إنّي لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك، فلم أره قربك منذ ليلتين أو ثلاثاً، فأنزل الله عزّ وجل: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ١﴾ الآيات)[2].

وليس الموقف هنا موقف شرح وتفسير للآيات الكريمة ألفاظاً ومعانيَ على وجه التفصيل؛ بل هو تنبيه على بعض الملاحظ في الآيات الكريمة تبيّن ارتباط النّص الكريم بأسباب النزول وأحوال المخاطبين من وجه، وخروجه من خصوص السّبب والأحوال إلى عموم الخطاب للأمة جميعها من وجه آخر، ومدى الاتساق المعجز بين مراعاة خطاب الخاصّ وخطاب العموم.

والآيات كما أوضحت القصّة جاءت في حال تضايق المخاطَب «النبي ﷺ» لما كان من إبطاء الوحي ليلتين أو ثلاثاً، ولا سيّما أن هذا الإبطاء شاع وعرف حتى علمت به هذه المرأة المشركة التي جاءت إلى النبي ﷺ لامزةً غامزة وقالت ما قالته؛ ولنا أن نتصوّر الكرب الذي أصاب النبيّ ﷺ، والحزن الذي ألمّ به عند ذلك، وهو بشرٌ من البشر مستضعف في

(1) سورة الضحى: 1–8.

(2) الحديث في البخاري: كتاب التفسير، باب تفسير سورة الضحى، رقم: 4667، 3/1785.

قومه لا ناصر له ولا مسلٍّ سوى إيمانٍ عميقٍ برعاية الله له، وآيات تنزل عليه «لتثبّت فؤاده» وتقوّي ثقته بنصر الله.

فالجوّ العام في «القصّة» يشير إلى أحوال متعدّدة؛ أولها: حال النبيّ؛ وهي حال المكروب الذي يلتمس الفرج ويطلبه؛ وثانيها: حال أتباعه؛ التي هي تبعٌ لحاله؛ وثالثها حال المشركين التي مثّلتها تلك المرأة وهي حال الشامت المعرّض الذي بلغ السّرور عنده ذروته، أضف إلى ذلك عنصر التوقيت، فعندما يتصاعد هذا التعريض ويشيع الأمر، ويبلغ من نفس النبي عليه السلام ما بلغ، يأتي النصّ الكريم مفاجأةً سارّة ليمكّن في نفسه ونفوس أتباعه وأمته من بعده معنىً جليلاً هو أنّ الله عزّ وجلّ لا يخذل عباده الصابرين ولا يتخلّى عنهم، بوساطة هذا النظم الكريم المعجز الذي راعى تلك الأحوال المذكورة، وراعى إلى جانب ذلك حال أمّةٍ عريضةٍ في الزمان والمكان.

وأوّل ما يلفت الانتباه في الآيات الكريمة، بدؤها بالقسم بما هو محسوس، والرأيُ الأذكر عند المفسّرين أنّ هذا القسم يكون حاملاً لمعنى التعظيم للمقسم به[1]، وأنّه تدليلٌ وتوطئة إلى بيان ما بعده.

والضحى– مهما اختلف المفسّرون في تعيينه– يدل على الظهور والوضوح الحسّي والمعنويّ، كما يدلّ الليل على الفتور والسكون[2]، وتلفت هذه الدلالة للضحى، والليل، والمقابلة الحاصلة بينهما في النظم الكريم إلى الحالين اللتين كانتا عند النبي ﷺ قبل نزول السورة وبعده، فهذا الانقطاع لم يكن إلاّ ناموساً طبيعيّاً لحكم إلهيّة يعلمها الله، وهو أشبه بتعاقب الليل والنّهار المحسوسان، وهو الملحظ الذي نوّه به الفخر الرازي، إذ يقول: (كأنّه تعالى يقول: الزمان ساعة فساعة، ساعة ليلٍ وساعة نهار، ثم يزداد؛ فمرّة تزداد ساعات اللّيل وتنقص ساعات النّهار، ومرة بالعكس، فلا تكون الزيادة لهوى ولا النقصان لقلى؛

---

(1) ينظر: التبيان في أقسام القرآن، ابن القيّم: 5.

(2) ينظر: الكشّاف، الزمخشري: 754/4، والتفسير الكبير، الفخر الرازي: مج16، ج31، ص 189، والتفسير البياني للقرآن الكريم، بنت الشاطئ: 29/1، وعلى طريق التفسير البيانيّ، د. فاضل السّامرّائي: 110/1.

بل للحكمة. كذا الرسالة وإنزال الوحي بحسب المصالح؛ فمرّة إنزالٌ ومرّة حبس، فلا كان الإنزال عن هوًى ولا كان الحبس عن قِلًى)[1].

والفكرة ذاتها كانت عند ابن القيم، لكنها أكثر وضوحاً؛ إذ يقول: (أقسم بآيتين عظيمتين من آياته دالّتين على ربوبيّته، وهما الليل والنّهار..، فتأمّل مطابقة هذا القَسم، وهو نور الضّحى الذي يوافي بعد ظلام اللّيل، للمقسم عليه، وهو نور الوحي الذي وافاه بعد احتباسه)[2].

وتضيف الدكتورة عائشة عبد الرحمن ملاحظة أخرى على دلالة هذا القسم؛ وهي (أنّ الواو في هذا الأسلوب تشير إشارةً قويّة إلى حسيّات مدركة ليست موضع غرابة أو جدل، تدليلاً وتوطئة إلى بيان أمرٍ معنويّ أو غيبِيّ لا يدرك بالحسّ)[3].

وللناظر في الآيات الكريمة أن يضيف هنا أمراً آخر؛ وهو تقديم ذِكر الضّحى على ذكر اللّيل في السياق الكريم، وما فيه من إشارات معنويّة إلى تقدّم رحمة الله على غضبه، ونور وحيه على ظلمة الاحتباس، ولنا أن نتصوّر ما في تقديم الضحى وتصدُّرها للآيات مع الوقف (الحسن) أو (الكافي)[4] عندها من أثرٍ متّسق وحال المخاطَب، عندما لامس هذا البيان الكريم سمع النبيّ ﷺ وقلبه، ومدى الراحة والطمأنينة التي

---

(1) التفسير الكبير: الموضع السالف.

(2) التبيان في أقسام القرآن، ابن القيم: 43، 44.

(3) التفسير البياني، بنت الشاطئ: 25/1.

(4) الوقف الحسن: ما يحسن الوقوف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده؛ إذ كثيراً ما يكون الموضع آيةً تامّةً متعلّقة بما بعدها وهو سنّة؛ لما ثبت أنّ النبيّ ﷺ كان إذا قرأ قطع قراءته يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، والحديث أصل معتمد في الوقف على رؤوس الآي، بتصرّف من: الأشموني؛ أحمد ابن محمّد ابن عبد الكريم في منار الهدى في بيان الوقف والابتدا /18/.

والوقف الكافي: هو الذي يحسن الوقوف عليه أيضاً، والابتداء بما بعده، غير أنّ الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللّفظ، بتصرّف من: الداني؛ أبو عمرو عثمان بن سعيد في المكتفى في الوقف والابتدا في كتاب الله (تح: المرعشلي) /143/، والعلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه، ولذا يمكن أن يكون الوقف في الآية (حسناً) أو (كافياً) والله أعلم.

داخلت نفسه، والملحوظ أنّ الضُّحى والليل أمران طبيعيّان يجريان أمام العيان في كلّ يوم من أيام الدنيا، والنبي ﷺ إذا خوطب فإنما تخاطب أمته كلّها بخطابه، وذي أوّل إشارةٍ إلى خروج الآيات الكريمة من خصوص السّبب والأداء إلى عموم الخطاب للأمّة جميعها، وتزداد إرادة هذا العموم وضوحاً في الآية التالية، وهي قوله عزّ من قائل: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ﴿٣﴾﴾، وما في حذف ضمير الخطاب من ﴿قَلَىٰ﴾ من عموم لفت نظر المفسرين فوقفوا طويلاً عنده؛ ليذهب جلُّهم إلى أنّ هذا اختصار لفظي يسوّغه ظهور المحذوف كما هو الشأن عند الطَّبريّ والزَّمخشري وغيرهما، أو أن المحذوف إنما كان لمحض رعاية الفاصلة[1]، ولعلّ هذين المذهبين بعيدان في النّظر؛ إذ إنّ قيام البيان القرآني كما ذكرت الدكتور عائشة عبد الرحمن (على اعتبار لفظي محض غير مقبول في النّظر، وإنما الحذف لمقتضى معنويّ بلاغيّ، يقوّيه الأداء اللّفظي)[2]. وهذا المقتضى البلاغي يكمن في أثناء أمرين متداخلين في الفهم يؤدّيان إلى ما سلف ذكره من تداخل الأحوال المرعيّة وظهور التوجّه إلى رعايتها في المقتضى، وأولهما: يُراعى فيه خصوص حال النبي ﷺ، وهو اختيار الدكتورة عائشة عبد الرّحمن؛ إذ تقول: (ويبقى أنّ الحذف لدلالة ما قبله على المحذوف، وتقتضيه حساسية معنويّةٌ مرهفةٌ بالغةُ الدّقة في اللّطف والإيناس؛ وهي تماشي خطابه تعالى لحبيبه المصطفى ﷺ في مقام الإيناس: (ما قلاك) لما في القِلى من الطّرد والإبعاد وشدّة البغض، وأمّا التوديع فلا شيء فيه من ذلك بل لعلّ الحسّ اللغويّ فيه يؤذن بالفراق على كُره، مع رجاء العودة واللّقاء)[3].

وأما ثانيهما: فتراعى فيه الإشارة إلى عموم الخطاب؛ إذ يتحوّل المخاطب إلى متلقّ هو أيّ فرد من أفراد الأمّة المسلمة، التي اختزلت في شخص النبيّ ﷺ، ولذلك حذف الضمير لينبّه على أنّ الله عزّ وجلّ غير قالٍ لا النبيَّ ﷺ ولا أحداً من أمّته نهج نهجه ومشى

(1) ينظر التفسير الكبير، الفخر الرّازي: مج 16/ج13/190.

(2) التفسير البياني، بنت الشاطئ: 35/1.

(3) التفسير البياني، بنت الشاطئ: 35/1.

على خُطاه، وهو الأمر الذي عدّه الفخر الرازي وجهاً من ثلاثة وجوه تفسّر حذف كاف الخطاب من الآية؛ يقول: (وفائدة الإطلاق أنّه ما قلاك ولا قلا أحداً من أصحابك ولا أحداً ممّا أحبّك إلى قيام الساعة تقريراً لقوله: «المرء مع من أحب»)[1]، ولعلّ هذا ليس توسعاً لا يعطيه السياق الصّريح في خطاب النبيّ كما ذكرت الدكتورة عبد الرّحمن[2]؛ بل هو ملاحظة دقيقة تتسق وخطابَ الحقّ تبارك وتعالى للأمّة من وراء خطاب النبيّ ﷺ والسياق لا يأباه.

ومما يقوّي هذا الرأي أنّ الحذف نفسه تكرر في السورة الكريمة ثلاث مرّات عند قوله عزّ من قائل: (آوى) و(هدى) و(أغنى)، وهي بحسب قاعدة الإطلاق التي أشار إليها الفخر الرازي تحتمل من وجه قويّ: آواك وآوى برسالتك ضعاف أمتك وأيتامهم، وهداك وهدى بك أمتك، وهدى بأمتك سائر الأمم، وأغناك وأغنى بك أمّتك[3].

ولعلّ شدّة وضوح هذا الأمر – أي عموم الخطاب في هذه السورة الكريمة، وإن خوطب بها النبيّ ﷺ بأخصّ ضمير وهو الكاف – يظهر عند الإمام الرازي في تساؤله عن العدول في السورة عند قوله تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴿٥﴾﴾ عن (خير لكم) و(لسوف يعطيكم)، وهو الأمر الذي رأى أنّ السياق يحتمله ويطلبه.

وأجاب عن الأوّل بقوله: (لأنّه كان في جماعته من كانت الآخرة شرّاً له، فلو أنّه سبحانه عمم لكان كذباً، ولو خصّص المطيعين بالذكر لافتُضح المذنبون والمنافقون)[4]. وأجاب عن الموضع الثاني بقوله: (الجواب لوجوه؛ أولها: أنّه المقصود وهم أتباع، والثانية: أني إذا أكرمت أصحابك فذاك في الحقيقة إكرام لك)[5].

---

(1) التفسير الكبير، الفخر الرازي: مج16، ج30/190.

(2) ينظر: التفسير البياني، بنت الشاطئ: 36/1.

(3) ينظر: الرازي، الموضع السالف، ومن الطريف أنّ الأستاذة الجليلة عائشة عبد الرحمن تردّ على الإمام الرازي هذا الزعم – كما سلف وشيكاً – وتثبته في هذا الموضع من السورة الكريمة؛ ينظر التفسير البياني: 51/1.

(4) التفسير الكبير: مج16، ج30، ص 192.

(5) التفسير الكبير: مج16، ج30، ص 193.

وبذا يمكن القول: عندما يكون ثمة خصوصٌ في السبب، ويأتي النظم الكريم مراعياً للحال التي يظهرها السّبب على وجه من وجوه الخطاب، فإنه لا بدّ أن يأتي في السّياق الكريم ما يشير إلى عموم الخطاب إمّا بقرينة صريحة كما في سورة الضحى الآنفة، أو بقرينة تفهم من السّياق من خلال استعمال أسلوبٍ بعينه، وذلك أكثر خفاءً ودقّةً، كما في الآيات التي نزلت في سرقة الدرع من بيت أحد اليهود وهو النص الآتي.

خامساً – دراسة نصّ مدنيّ:

يقول الحقّ تبارك وتعالى:

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ﴿١٠٥﴾ وَٱسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَٰدِلۡ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخۡتَانُونَ أَنفُسَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمٗا ﴿١٠٧﴾ يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمۡ إِذۡ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرۡضَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلۡتُمۡ عَنۡهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا ﴿١٠٩﴾ وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكۡسِبۡ إِثۡمٗا فَإِنَّمَا يَكۡسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا فَإِنَّمَا يَكۡسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا فَقَدِ ٱحۡتَمَلَ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا ﴿١١٢﴾ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ وَرَحۡمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيۡءٖۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا ﴿١١٣﴾ ﴾[1].

الآيات من سورة النساء، وهي من القرآن المدنيّ إجماعاً، وهي تحمل سمات القرآن المدنيّ من طولٍ وشرح وإطناب، بيد أنّ ثمة سمة مكية تظهر واضحة في الآيات هي سِمَة الشدّة والقوّة في الأداء اللّفظي، اقتضاها المقام، وهذا ما تبيّنه «قصة

(1) النساء: من الآية /105/ حتى الآية /113/.

الآيات» التي أخرجها الترمذيُّ وغيره[1] من حديث قتادة بن النّعمان رضي الله عنه في حديث طويل إيجازه: أنّ رجلاً من أهل بيت يقال لهم «بنو أبيرق» عدا على مشربة لرفاعة بن زيد عمّ قتادة بن النعمان فيها سلاح ودرع وسيف، وأخذ طعاماً من بيته، ولمّا تحسس القوم الخبر اتهموا بني أبيرق بذلك، فلمّا أخبروهم بالأمر قال بنو أبيرق: والله ما نرى صاحبكم إلاّ لبيد بن سهل، وكان رجلاً فيه صلاح وإسلام، فلمّا علم بالأمر قال: أنا أسرق! والله لَيُخَالِطَنَّكُمْ هذا السيف أو لتبيننّ هذه السّرقة، فسألوا أهل الدّار حتّى لم يشكّوا في أنّ بني أبيرق أصحابها، فأراد قتادة رفع الأمر إلى النبي ﷺ، فلمّا علم بنو أبيرق بذلك أتوا النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله إنّ قتادة بن النعمان وعمّه عمدا إلى أهل بيت منّا أهل إسلام وصلاح يرمونهم بالسّرقة من غير بيّنة ولا ثَبَت، وعندها أتى قتادة النبيّ فقال له النبيّ ﷺ: «عمدت إلى أهل بيت ذكر منهم إسلام وصلاح ترميهم بالسّرقة على غير ثَبَتٍ ولا بيّنة». قال: فرجعت ولَوَدِدت أنّي خرجت من بعض مالي ولم أكلّم رسول الله في ذلك، فلم نلبث حتى نزل القرآن، وذكر الآيات الكريمة.

ولعلّ أهمّ ما يثير الانتباه أنّ الخطاب الكريم في سورة الضحى جاء هيّناً ليّناً مبشّراً؛ فجاء على وفق حال المخاطَب على حساب حال طبيعة الدعوة التي كان مقتضاها الغالب الشدّة ظاهراً، فكان من هذه الناحية «خروجاً على خلاف مقتضى الظاهر»، إن صحت الاستعارة. وأنّ الخطاب هنا جاء أيضاً «خروجاً على خلاف مقتضى الظاهر» من الزاوية نفسها، فهو يخالف القرآن المدنيّ من جهة الشدّة والصرامة في الخطاب مع مراعاة سائر الأحوال، فالخطاب شديد اللهجة حادُّ الأسلوب لا هوادة فيه، فكيف يخاطب النصّ القرآنيُّ النبيّ ﷺ في موضعين مرّةً بأعذب أسلوب وأسلسه، ومرةً بأعنفه وأشدّه!؟. وفي كلا الموضعين كاف الخطاب ونون العظمة؟!.

---

(1) الحديث بطوله في سنن الترمذيّ، محمّد بن عيسى السُّلمي، (تح: شاكر وآخرين)، برقم: 3036 كتاب التّفسير، باب (ومن سورة النّساء، 244/5)، وقال: حديث غريب، وتفسير الطبري؛ محمد بن جرير، بسنده 2522/3–2523، والمستدرك على الصحيحين، محمّد بن عبد الله النيسابوري، كتاب الحدود، (حكاية سرقة متاع رفاعة، سرقة بني أبيرق، 385/4) مع خلافٍ في اللّفظ وصحّحه.

لا ريب في أن معرفة ذلك والتأثّر به لا يتأتّى إلاّ بعد معرفة (قصة الآيات) التي تحدّد المقام وعناصره، وأيّ عنصر من هذه العناصر غُيّب لحساب عنصر آخر هو أهمّ منه وألبق بالرعاية.

وقد بيّنت «قصة الآيات» أربعة أطراف تمثّل أهمّ عناصر المقام تناولتهم الآيات وعالجت كلّ طرف منهم؛ وكان أولهم: النبيّ ﷺ، وحاله حال البشر القاضي في قضيّة ملفّقة معكوسةِ الدلائل.

وثانيهم: السارق، وحاله حال المحتال الذي أفلح في التخفّي، ولكن عن أعين الناس فحسب.

وثالثهم: المتّهم بالباطل[1]، وحاله حال المدهوش الذي ينتظر الفرج والبراءة.

ورابعهم: المدافعون عن السارق بالباطل.

وخامسهم وسادسهم:- ولعلهما الأهمّ والأظهر- حال المبدع تبارك وتعالى؛ الذي يعلم الحقيقة ويعلم دقائق التزوير الذي حصل، ويعلم دخائل النّفوس، وما سيعقبه هذا لو تمّ لصاحبه من خطرٍ على الدعوة الإسلاميّة في طور بناء صرحها، وحال طبيعة الدعوة نفسها، إذ نحى بها هذا الموقفُ نحواً هو أشدّ خطراً عليها مما كان في طورها المكّي، فالدعوة هنا مهدّدة من داخلها، وهو أدهى من الخطر الذي يعقبه التهديد الخارجي إذ الطور مكّي، وكلّ هذا استدعى مقتضىً حازماً يقطع أسباب المرض قبل تفشّيه، فالصرامة واللّغة الشديدة كانت واضحةً من أوّل كلمة في الآيات الكريمة؛ ذلك أن البيان القرآنيّ عبّر بنون التعظيم في أولها ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ﴾، وتكرّر وصف الخيانة وتوبيخ المنافقين في لهجة معاتبة قويّة يخاطب بها المصطفى ﷺ ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ و﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ و﴿وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ﴾. ولعلّ هذا الموضع هو الخروج الأوّل من خصوص السّبب إلى عموم الخطاب، فالنبيّ ﷺ

---

(1) هما لبيد بن سهل ثم زيد بن السمين اليهوديّ.

معصوم، ولا يملك في موقف القضاء إلاّ أن يتصرف بما تمليه البيّنة والشهادات، فالخطاب كان لكلّ قاضٍ يقضي؛ لا للنبيّ ﷺ خاصّةً، وهو أمرٌ يشي به النّظم الكريم، فهو من جهة خصوصيته لا يعدو باب «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، كما يذكر الفخر الرازي[1].

ثم إنّ في هـذا الخطـاب الكريم كشـفاً لجوانب جناية أولئك المنافقين، وتصعيداً لهذا الكشف، فهم أولاً (خائنون) وهم ثانياً (يختانون أنفسهم) في تعبير بالمضارع علـى صيغة المفاعلـة التي فيها من المبالغـة التي تقع في نفس المتلقّي ما فيها (يختانون) (خوّان)[2]، وهم لا يكتفـون بذلك بل إنهم ينغمسون في الخيانـة ويُفرطون فـي الإمعـان فـي الإثم، مما أدّى إلى بغض الحـقّ تبارك وتعالى الـذي عُبّر عنـه مؤكّداً بـ«إنّ» ﴿ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴾، فكيف يُدافَعُ عن مثل هؤلاء وهم لبيقون بحربٍ من الله ورسوله والمؤمنين لا دفاعٍ ومحاماة.

ومـن ثمّ ينتقـل البيان القرآني إلى فضح الطرف الثاني من أطراف عناصر المقام، وهـم المنافقون الذين يمكرون في الخفاء لتبرئة لصّهم الجاني في تصوير فيـه تشنيع كثير ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ﴾، وهو موقف يدعو إلى الزراية يصوّرهم فيه النظم الكريم في لغةٍ مباشرة قليلي عقل ويقين، يستخفـون ممـن هـو بمـا يعلمـون ويعملون محيط، ويعود البيان القرآني ليعمّم الخطاب ﴿ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴾؛ فنفي الوكالة هنا ليس خاصّاً بل هو عامٌّ في كلّ وكيل مهما كان عن أيّ منافق في كلّ زمان ومكان، لأنّ ذلك لن يدفع عنهم قضيّة عذاب الآخرة.

ثم يبلغ البيان منتهى العموم ليقرّر المبادئ الكليّة التي يعامل بها الحقّ عزّ وجلّ عباده جميعاً إلى يوم القيامة، ويملك العباد أن يعامل بعضهم بعضاً بها إلى يوم القيامة: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ

(1) التفسير الكبير، الرّازي: مج6، ج11/28، وقد ذكر مثل هذه المسألة قبل الفخر الشريف المرتضى (ت 436) في أماليه (تح: إبراهيم): 2/399، 400.

(2) ينظر تعليق الزمخشري على الصيغة في الكشاف: 1/551.

وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا فَقَدِ ٱحۡتَمَلَ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا ﴿١١٢﴾﴾،
ثلاثة تقريرات وثلاثة نواميس هي الحاكمة: التبعة فرديّة والجزاء فرديّ، ولا خطيئة موروثة في الإسلام، والتهمة الباطلة لا تضرّ المظلوم، وما دام الأمر على هذا فإنّ من يكسب الخطيئة ثم يرمي بها البريء فقد أتى ببهتان، وهذا البهتان يصبح في الآية الكريمة حملاً يحمل على طريقة التجسيم الحسّي الفنّي الذي يظهر المعنى ويؤكّده، ويزيده تأكيداً في النّظم الكريم زيادة الألف والتاء في (احتمل).

فقصة الآيات بيّنت لنا الأحوال المرعيّة الأهم في هذا الخطاب الكريم– ولم يعد مستغرباً شدّة الخطاب وعنفه– وهي حال (المخاطِب) الساخط على الواقعة، وحال الدعوة المهدّدة من داخلها وحال (المخاطَب) الذي يدور على أربعة الأطراف المذكورة، وحال المتلقّي الذي جاء مرعيّاً من خلال الإشارات التي تنحو بالخطاب نحوَ التعميم، وهذا أسهم إسهاماً كبيراً في إعجاز الرسالة الرّبانيّة الكريمة، وقدرتها على احتواء الواقعة وأداء الرسالة المرجوّة من نظمها إلى يوم القيامة؛ فقد اختار الحقّ تبارك وتعالى هذا الحادث بذاته، في ميقاته، مع يهوديّ من اليهود الذين يذوق منهم المسلمون الأمرّين إذ ذاك، في مجتمع المدينة المسلم الناشئ، واختار هذا الحادث وهذا الظرف ليقول فيه سبحانه للجماعة المسلمة في كلّ مجتمع وكلّ زمان ما أراد أن يقوله، وليعلمها به ما أراد ويريد لها أن تتعلّم[1].

سادساً – دراسة نصوص يلحظ فيها عنصر التوقيت:

من أهمّ الأمثلة التي يبدو فيها عنصر التوقيت مرعيّاً إلى جانب سائر عناصر المقام الأخرى سورة برأسها هي (سورة التوبة، فقد نزلت معظم آياتها في شأن غزوة تبوك التي

(1) التعليق على الآيات الكريمة مأخوذٌ معظمه من: في ظلال القرآن، سيد قطب: مج 2/ ج 5،/510، فما بعدها والقرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. عتر: 59 فما بعدها، وأسباب النزول وأثرها في فهم النصوص، د. الرشيد: 57 فما بعدها، وقد أُوجِزَ الكلام مع تصرّف غير مخلّ بالأصل يتّسق والفكرة المطروحة.

كانت في الحرّ حين طابت الظلال[1] وكان التنزّل الكريم مقارناً للقفول من الغزوة مباشرة. والمختارُ من هذه السّورة آية كريمة هي قوله تعالى: ﴿ فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓاْ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾ ﴾[2].

والسورة مدنيّة بالإجماع لأنّها من أواخر ما نزل على النبيّ ﷺ[3]، وقصّة السّورة تبيّن عناصر المقام التي تدور على أربع أحوال رئيسة هي:

حال المبدع تبارك وتعالى الراضي عن المؤمنين، الساخط على المنافقين الذين تخلّفوا عن الغزوة.

وحال المؤمنين الذين اجتازوا الابتلاء العظيم، والامتحان الصّعب بصدقهم وإخلاصهم في الخروج في شدّة الحرّ إلى بلاد بعيدة هي بلاد الرّوم.

وحال المنافقين: الذين تبيّنهم الآيات فرحين بمقعدهم خلاف رسول الله بعد تعذّرهم بأعذار كاذبة وقد اطمأنوا إلى أنّ هذه الأعذار انطلت، وأنّ الأمر مرّ بسلام، ولكنّ هذا الفرح مؤقت؛ إذ سيدهمهم البيان القرآنيّ بخلاف ما يتوقّعون فيفضح سرائرهم ومخازيهم.

وثمّة حال أخرى هي حال الثلاثة الذين اعتذروا عن الخروج وقلوبهم مؤمنة، ثم تابوا بعد ذلك، والحديث عنهم سيكون له موطن مفرد بعد هذا الموطن.

ولعلّ الأهمّ في دراسة هذا السياق الكريم هو حسن استثمار عنصر شدّة الحرّ الذي يبدو جليّاً صريحاً في الآية المختارة، وفي قصّة السورة عامةً، والآية مأخوذة من سياق كريم

---

(1) ينظر: الكشّاف: 263/2، والتفسير الكبير: مج 8/ ج48/16.

(2) التوبة: 81.

(3) روى البخاري عن البراء بن عازب أنّ آخر سورة نزلت سورة براءة. كتاب التفسير، باب تفسير سورة النّساء، رقم 4329، ج1574/3، 1575.

يصُبّ مجمله في إظهار ما كانت عليه النفوس– ولا سيّما نفوسَ المنافقين– حين استنفار النبي ﷺ للناس لغزو الرّوم، فكان الحرّ الشّديد دليلاً عمليّاً داعماً لمفهوم الآية الكريمة التي صوّرت حرّ جهنّم بلغة حسيّة مباشرة تلمسها الأيدي (قل) وقرّع أسماعهم بهذا القول والسلام!؛ لأنّ الدليل الدّامغ هو ما وجدتموه من الحرِّ وتجدونه، فهذا الحرّ الشديد الذي تهربون منه، وتدّعون التقاعس من أجله؛ إنما هو جزء يسير من حرّ جهنّم.

ويُلمح تأكيد النّظم الكريم على حروف مشدّدة مكرّرة تظهر في سياق الآيات واضحة هي (النون) و(الدال) و(الراء) مسلوكة في تساوق نغمي يضرب القلوب كما يضرب الآذان، كما يبدو التقريع الشّديد في أسلوب الآية الكريمة التي اعتمدت على صيغة (قالوا) و(قل) على سبيل المناظرة والمناقضة المباشرة التي يفحم فيها الخصم بالدليل العملي الذي لا مراء فيه، والتي ختمت بـ﴿لَّوۡ كَانُواْ يَفۡقَهُونَ﴾ وههنا أشدّ التعريض في سلب الفقه عنهم من طريق حرف الشرط (لو) وهو حرف امتناع لوجود، والعدول إلى صيغة ﴿يَفۡقَهُونَ﴾ عن «يعلمون»، وهو ما يدلّ على علمهم بأمر حرّ جهنّم واستكبارهم على هذا العلم لأنّهم لا يفقهون تعريضاً بتجهيلهم، وهذا ما لفت أنظار معظم المفسرين، ومنهم العلامة ابن عاشور الذي يقول معلّقاً على الآية الكريمة: (وكون حرّ جهنّم أشدُّ حرّاً من حرّ القيظ أمر معلوم لا يتعلّق الغرض بالإخبار عنه، فتعيّن أنّ الغرض مستعمل في التذكير بما هو معلوم تعريضاً بتجهيلهم)[1] وهذا يجعلهم أشدّ كفراً وجحوداً من المشركين الخُلّص.

ومما يثير العجب، بل الإعجاب، عند النّظر في أوقات نزول هذه السّورة الكريمة التي ذكرها المفسرون، وحسن استثمار عنصر التوقيت الأنسب، أنّ آياتها التي آذنت بقبول توبة الثلاثة المؤمنين الذين أصابهم ما يصيب أيّ إنسان في لحظة ضعف رُكّب عليه البشر، فتخلّفوا عن الغزوة واعتذروا لا لنفاق ولا لشرك، نزلت في وقت عجيب تظاهرت الآثار على فضيلة التوبة فيه وهو ثلث الليل الأخير.

---

(1) تفسير التحرير والتنوير، الطّاهر ابن عاشور: 167/10.

يقول الحقّ تبارك وتعالى في شأن هؤلاء النفر: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١١٨﴾[1].

والثلاثة الذين تشير الآية الكريمة وقصّتها إليهم هم (كعب بن مالك، ومرارة بن الربيعة العامري، وهلال بن أميّة الواقفي)، ومن الملاحظ أنّ الأحوال التي روعيت منذ أوّل السّورة تتغيّر هنا، فحال المبدع تبارك وتعالى الساخط تحوّل هنا إلى حال الراضي التائب على المخطئ، وحال المخاطبين الفرحين الذين أصبحوا مخزييّن بعد التنزّل الكريم ينقلب انقلاباً عكسيّاً يتفنّن النّظم الكريم في وصفه بشدّة الضّيق ليتحوّل إلى حالٍ يمتزج فيه الخوف والخزي بالرجاء، وهو حال العاصي الذي يترقّب العفو والغفران ويرجوه، ولعلّ هذا الانقلاب هو الذي يفسّر تأخُّر نزول الآية التي آذنت بتوبة النفر الذين مازهم البيان الربّاني من أولئك المنافقين خمسين ليلةً أو أكثر حتى وصل الأمر عندهم إلى ذروته وكادوا يخرجون من أنفسهم وكادت تنكرهم جلودهم، وهو أولى محطات استثمار عنصر التوقيت، ثم كان تخيّر وقت النزول الكريم بعد هذا الإبطاء نهاية في الدقّة والرهافة المعجزين، فقد نزلت هذه الآية في الليل، وفي هزيعه الأخير تحديداً، ففي الصحيحين من حديث كعب: (فأنزل الله توبتنا حين صلاة الفجر)[2]، وفي اختيار هذا التوقيت حكمة عظيمة تنوّه بفضله، فالمقام الكريم مقام رحمةٍ وقبول توبة صادقة من نفس بشريّة من شأنها الركون إلى الدعة، وأيُّ وقت أكثر اتساقاً مع هذا المقام من أواخر ليلة حجازية باردة، فالحقّ تبارك وتعالى– وهو أعلم بمراده– أراد لهؤلاء الثلاثة الكرام أن يتعلّموا درساً يكون عبرة لكلّ الأمّة، فأنزل توبتهم في أحسن وقت بعد صبر وعناء، فهم في ترقّب وعبرة دائمة، إذ أمر الله يفجؤهم ليتلقفوه برداً على قلوبهم ثم يكون التعقيب الربّاني عاماً شأنَ كلّ آية نزلت على سبب مخصوص: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ مؤكّداً بـ«إِنَّ» وضمير

---

(1) التوبة /118/.

(2) تنظر قصّة الآية في: البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة براءة، رقم (4400، 1611/3.

الفصل «هُوَ» ليكون الدرس عامّاً لكلّ مذنب من الأمّة.

ولعلّ النظر في نتيجة نزول الآيات الكريمة بهذا الحكم بعد هذا الانتظار، وفي هذا الوقت تحديداً يظهر مدى فاعليّة اختيار التوقيت في تمكين النّص في نفوس المخاطبين والمتلقّين على السويّة، وهو ما ينقله كعب بن مالك في أثناء قصة الآيات؛ إذ يقول: (فبينا أنا جالس على الحال التي ذكر الله عزّ وجلّ منّا؛ قد ضاقت عليّ نفسي وضاقت عليّ الأرض بما رحبت، سمعت صوت صارخ أوفى على سلع يقول بأعلى صوته: يا كعب بن مالك أبشر، قال: فخررت ساجداً وعرفت أن قد جاء فرج..، وسعى ساعٍ من أسلم قبلي وأوفى الجبل، فكان الصوت أسرع من الفرس، فلّما جاءني الذي سمعتُ صوته يبشّرني، فنزعت له ثوبَيَّ فكسوتهما إيّاه ببشارته، والله ما أملك غيرهما يومئذٍ)[1] والحال أبلغ من التنويه والتعليق وأكفى.

وتجدر الإشارة إلى أن ثمّة حالاً أخرى، هي أشبه بحال الجنديّ المجهول، هي حال الذي هو (أولى بالمؤمنين من أنفسهم)؛ أي حال النبي ﷺ؛ إذ تفاجئنا قصّة الآية بحاله في آخرها، لتكشف أن كَرْبَهُ لأصحابه الكرام أشدُّ من كربهم أنفسهم، وسروره بتوبة الله عليهم أشدُّ من سرورهم، يقول كعب: (فلمّا سلّمت على رسول الله ﷺ قال ووجهه يبرق وجهه من السّرور: «أبشر بخير يومٍ مرّ عليك منذ ولدتك أمّك»..، وكان رسول الله إذا سرّ استنار وجهه كأنّه قطعة قمر، قال: وكنّا نعرف ذلك)[2].

سابعاً- نصوص يلحظ فيها عنصر المكان:

يلحظ أنّ النكتةَ الأذكر في الآيات التي تناولها البحث سالفاً كانت في استثمار عنصر التوقيت من دون النّظر إلى العنصر الثاني الذي ذكر في أثناء الدراسة وهو عنصر المكان؛

(1) البخاري، الموضع نفسه.

(2) البخاري، الموضع نفسه.

وهو بَعْدُ عنصر من عناصر المقام جديرٌ بالتنويه، فقد يجتمع عنصرا الزمان والمكان ويكون لهما أثر ونكتة تضاف إلى سائر آثار عناصر المقام المستثمرة لغاية تمكين النّص الكريم، وفي قصص الآيات الكريمة من ذلك الكثير، فمن القرآن الذي اصطلح عليه بالفِراشيّ ما ذكره السيوطي في قصة قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[1]، وتشير هذه القصّة إلى أن عنصري الزمان والمكان استثمرا متضافرين وكان لهما رعاية خاصّة، فقد نزلت والنبيّ ﷺ في فراشه في خيمةٍ يحرسها نفرٌ من الصحابة الكرام ليلاً، كما ورد في حديث السّيّدة عائشة رضي الله عنها.

ولعلّ في نزول هذه الآية الكريمة في هذه الخصوصيّة في الزمان والمكان أثراً بالغاً في تمكينها؛ أي في تمكين معنى حفظ الله ورعايته وعصمته للمخاطَب خاصّةً، ولكلّ من نهج نهجه– على حدّ فهم الفخر الرازي في سورة الضحى –؛ فقد جاءت الآية لتقول للنبيّ ﷺ وهو في منتهى الأمن والسلامة داخل فراشه محجوباً بخيمة وحرس: إنّ الله يحميك من الناس بحفظه، فإذا كان الأمرُ كذلك وأنت آمنٌ مطمئن محروس، فما تبالي لو كنت في أيّ مكان أو أيّ زمان!، لا ريب في أن الذي يحرص على رعايتك وحراستك وأنت في أحصن حرز أحرص على رعايتك وحمايتك في كلّ أوقاتك[2].

ومن هنا أخرج النبي ﷺ رأسه من الخيمة قائلاً للصحابة الذين يحرسونه: «يا أيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله»[3].

ومن أمثلة الباب ما سمّي بـ(السَّفَريّ) من القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى:

(1) بعض آية من المائدة /67/.

(2) شُغِل المفسّرون في هذه الآية بمعنى العصمة ومباحثها، ولم يذكروا مثل هذا التعليق، وأَثْبَتُّه للظنّ بأنّه لا يخالف أصلاً من أصول التفسير– والله أعلم بمراده –.

(3) أخرج الحديث: الترمذي، كتاب: التفسير، باب تفسير سورة المائدة، برقم: 3046 ج5 ص251، والحاكم في المستدرك برقم كتاب التفسير، شأن نزول آية ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾، 313/2 وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرّجاه، والواحدي في أسباب النزول (تح: صقر): 202.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[1]، وروايات قصّة نزول هذه الآية مختلفة في بعض التفصيلات، ومهما يكن من اختلافها فإنها تتفق على أنها نزلت في جوف الكعبة في يوم فتح مكّة، في شأن عثمان بن طلحة، وكان سادن الكعبة، فطلب منه النبي ﷺ مفاتيحها فأحجم وتردّد في إعطائه إيّاها، ثم دفعها إلى النبيّ ﷺ وفي نفسه منها شيء فنزلت الآية[2].

والملاحظ أنّ عناصر المقام في هذه الآية تكاد تكون تامّةً، وهي جميعها ملحوظة بالرعاية الكريمة تفضّلاً من الحق عزّ وجل، وأولها: حال النبيّ ﷺ وهي حال المنتصر الذي منّ الله عليه بالفتح المبين الذي وعده، وأيّده بنصره، وحال الصحابة الكرام أنصاراً ومهاجرين وهي امتداد لحاله ﷺ، وحال أهل مكّة، وهي حال المهزوم المتوجّس من الذي هزمه خيفةً، الظانّ به ظنوناً شتّى، وحال ابن طلحة– خاصّةً– وقد بدا له أنّ شرف خدمة البيت الحرام سيخرج من يده بإعطائه مفتاح الكعبة، ولا سيّما أنّ العباس عمّ النبيّ طلب منه هذا الشرف– كما تشير الروايات –، أضف إلى ذلك خصوصيّة عنصري الزمان والمكان وأثرهما، فالنبيّ وأصحابه ودعوته في قمّة السرور عند بيت الله الحرام مؤيدين بالنّصر، وعند هذه الظروف يأتي الخطاب الإلهي مصدّراً بالتأكيد بـ(إنّ) مثنّياً باسمه الأعظم عزّ وجلّ، مثلثاً بالأمر الصريح بأداء الأمانات، مختوماً بكلمة قدسيّة هي (العدل) ليفضي الخطاب كلّه إليها، وليكون خطاباً للنبيّ ﷺ ولصحابته وعامّة أمته، وعموم الآية وخروجها من ضيق المخاطَب إلى سعة المتلقّي شأنَ كلّ الآيات صريح، وهو ما نوّه به الخطيب الشربيني قائلاً: (فالآية– وإن وردت في سبب خاصّ– مفهومها معتبر بقرينة الجمع «وإذا حكمتم»؛ أي قضيتم بين من ينفذ عليه أمركم أو يرضى بحكمكم)[3].

---

(1) النساء: 58.

(2) تنظر روايات سبب نزول هذه الآية في: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 2387/3، 2388، وتأويلات أهل السُّنَّة، أبو منصور الماتريديّ، (تح: فاطمة الخيمي)، 440/1، 441، وأسباب نزول القرآن، الواحدي، 150، 151، وتفسير الخازن)، لباب التأويل في معاني التنزيل، (تح: شاهين)، 391/1.

(3) تفسير السراج المنير، الخطيب الشّربيني، (تح: عناية، 486/1، 487.

المطلب الثالث– التّناسب؛ المجال الدّاخلي للقاعدة وتجلّياته في القرآن الكريم:

ذكر فيما سلف من القول أنّ لقاعدة مقتضى الحال وجهين لا يمكن ملاحظة أحدهما من دون ملاحظة الآخر، واحد يحفظ على النّص نجاحه في إتمام عمليّة التّواصل والتّأدية، وهو المقدّم في مرحلة الإبداع لأنّ النصّ ناجِمٌ عليه بما هو خطاب متوجّه إلى شخص أو أشخاص؛ وواحد يحفظ على النّص بُعده الدّاخليّ، بما هو نصّ أدبيّ يُراد إطلاقه وتلقّيه عامةً.

فالمطابقات التي تطلبها وتدرسها القاعدة ليست تلك التي تكون مع السّامع أو المتلقّي فحسب، وإن كان هذا ما يفهم من القاعدة عند إطلاقها، بل إنّ لها سياقاً داخليّاً تتفرّع عليه مجموعة من المطابقات يراد منها بالجملة الحفاظ على نوعٍ ما من الخصوصيّة والتّماسك للعمل الأدبيّ في مواجهة سلطة المخاطب أو المتلقّي، وإيجاد نوعٍ ما من التّوازن بين أطراف عمليّة الإبداع، فتلتزم بها تلك العناصر على أنّها أشبه بقواعدٍ يضفي التزامها على النّص تألّقاً ونجاحاً.

وقد نجم عن اهتمام الدّارسين بهذا السّياق الدَّاخليّ مجموعة من القواعد؛ اتخذت تسمياتٍ متعدّدة لعلّ أهمَّها: (المطابقةُ بين الكلمة والكلمة)، و(المطابقة بين الجملة والجملة)، و(المطابقة بين الكلمة والموضوع).

ولعلّ الرّابط بين بعدي القاعدة الدّاخليّ والخارجيّ أن يكون دقيقاً، ولا سيّما إذا نُظر من خلالها في النّصّ القرآنيّ الكريم؛ وهو أنّ أجزاء القول الواحد قد تطلق وتأتي في مناسباتٍ متعدّدة متجاوبةً مع أحوالٍ متباينة وموضوعات شتّى، ثم تجمع لتكوّن نصًّا واحداً، وهذا النّص لن يكون متماسكاً أسلوبيًّا وموضوعيًّا ما لم يكن ثمّة رابطٌ يربط أجزاءَهُ ويخرجه كالكلمة الواحدة.

إنّ النّقاد الذين تناولوا النّصوص الأدبيّة لم يدرسوا احتمال تغيّر المقامات في صعيد

النّص الواحد وأثر ذلك في تماسك النّص من جهة وضع مقتضيات مختلفة بعضها مع بعض في سياق واحد، لأنّه ربّما لم يوجد، أو لم يُرْوَ مثل هذا، أو إنّهم عدّوه أمراً يحكمه الذّوق ومن ثمّ فهو يختلف باختلاف القُرّاء.

ومهما يكن فإنّ الثّابت أنّهم تطلّبوا مناسبةً ومشاكلةً بين أجزاء النّص الأدبيّ، وعدّوا فقدانها أمراً مؤثّراً في الجودة الأدبيّة، ولعلّ أقدم ما يشهد لتطلّب هذا التناسب وعدّه فضيلةً يُحَضُّ عليها، ما نقله أبو عثمان الجاحظ عن عمر بن لجأ التّميميّ (أنّه قال لبعض الشّعراء: أنا أشعر منك. قال: وبِمَ ذلك؟ قال: لأنّي أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمّه)[1].

ويشير كلام ابن لجأ إلى أنّ البيت الذي لا يكون بينه وبين الذي قبله والذي يليه رابطة نسب وأخوّة دون البيت الذي لا يكون رَحِمُه مسيساً بهما، ومن ثمّ فإن هذا الأمر حكم على النّص بالتّهافُت عُلّل بتنافر أجزائه، وهو يشير أيضاً إلى إخفاق قائله ضرورةً.

وكذلك ما رواه عن عبيد الله بن سالم أنّه قال لرؤبة بن العجّاج: (مُتْ يا أبا الجحّاف إذا شئت، قال: وكيف ذاك؟ قال: رأيت اليوم عقبة بن رؤبة يُنْشد شعْرًا له أعجبني. قال: فقال رؤبة: نعم إنّه ليقول، ولكن ليس لشعره قِرَانٌ)[2]، والقِرَانُ: أن تَشُدَّ الأبيات بعضها إلى بعض في القصيدة رابطة المعنى، أو الموقف الذي يعبّر عنه الشاعر، وهو أوسع من مراعاة النّظير الذي يقوم على حسن المجاورة بين المعاني المتناسبة في البيت[3].

وفي الصّميم من هذه القاعدة قولُ الجاحظ: (وأجود الشّعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج، فتعلم أنّه أفرغ إفراغاً واحداً، وسُبِكَ سَبْكاً واحداً، فهو يجري على اللّسان

---

(1) البيان والتّبيين: 1/206.

(2) البيان والتّبيين: 1/68.

(3) يُنظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. محمد مطلوب، 558، والبلاغة في تناسب سور القرآن وآياته، د. أحمد نتّوف «أطروحة ماجستير– جامعة دمشق»: 16.

كما يجري الدّهان)[1].

وتُلْمَحُ لمحاً في كلام الجاحظ هذا إشارةٌ إلى بعدي القاعدة وتلازمهما؛ فهو يطلب التّناسب والتّلاحم من غير تكلّف يؤدي إلى الوعورة، ويشير إلى أنّ هذا التّناسب يدلّ على أن النصّ قيل في مناسبة واحدة أو مقام واحد، فإذا عُكِست القضيّة فإنَّ مؤدّى هذا الكلام أنّ النصّ إذا أُطلق دفعةً واحدة فهو أعون لصاحبه في الاقتدار على ناصيته لما يعتري النَّفس الإنسانيّة من النسيان والتشتُّت، ولذا فإن النصّ في هذه الحال سيكون أكثر نجاحاً من ذلك الذي تتعدّد مقاماته ويفرغ أكثر من مرة في مناسبات متعدّدة وهي إشارةٌ فريدة في التراث النقديّ برمّته.

ويأتي عبد القاهر الجرجانيّ ليكون حديثه عن التّناسب حديثاً عن فضيلة مهمّة؛ إذ جعله أصلاً من الأصول التي يدقّ فيها النَّظر، يقول الإمام: (واعلم أنّ مما هو أصلٌ في أن يدقّ النّظر..، أن تتّحِدَ أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتدّ ارتباط ثانٍ منها بأوّل)[2].

ومن هنا فقد عوّل الجرجانيّ على هذا الأصل تعويلاً كبيراً، وكان عنده (النَّمط العالي والباب الأعظم، والذي لا تَرى سُلطانَ المزيَّةِ يَعْظُمُ في شَيءٍ كَعِظَمِهِ فيه)[3]، حتى إنّه ليكاد يُخْرج الكلام الذي يشتدّ ظهور تناسبه من دائرة الكلام الفاضل إلى المفضول في مجال النّظم والتَّأليف، (لأنه لا فضيلة حتى ترى في الأمر مصنعاً)[4]، وهي عادته دائماً في التَّفريق بين سويّات من الأداء يُطَّرَحُ فيها كلّ ما يشتدُّ ارتباطه وشَبَهُه بمخاطبات النّاس المعتادة، ويُعْلى منها ما يتميّز من هذه المخاطبات ويفترق عنها بدقيقِ النّظر ولطف المأخذ.

ويلتقي حازم القرطاجنّي مع الإمام عبد القاهر في هذه القضيّة ويزيد عليه فيها ليصبح

(1) البيان والتّبيين: 67/1.

(2) دلائل الإعجاز: 93.

(3) دلائل الإعجاز: 98.

(4) دلائل الإعجاز: 98.

التناسب عنده قاعدةً تحسينيّة صريحة يقاس بها الإخفاق والنّجاح، ومن هنا فقد خصّص القرطاجنّيّ منهجاً برأسه كسره على (الإبانة عمَّا يجب في تقدير الفصول وترتيبها ووصل بعضها ببعض، وتحسين هيئاتها وما تعتبر به أحوال النّظم في جميع ذلك من حيث يكون ملائماً للنُّفوس أو منافراً لها)[1] في دراسة مهمّة لبعض وسائل التَّناسب يضيق المقام عن تفصيلها[2].

ومهما يكن فإنّ المهمّ من هذه التَّوطئة هو بيان إشارات بعض أعمدة النقد العربيّ إلى أهميّة عنصر التَّناسب بين أجزاء القول، وأثره في الإقبال على النّصّ أو النُّفور عند فقدانه، ثم الولوج من هذا إلى دراسة عنصر من أهم عناصر البيان القرآنيّ الكريم وأدلّها على إعجازه ومصدره الإلهي، وهو عنصر التَّناسب بين آياته الكريمة وسوره.

وفي البدء لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكلام على التَّناسب القرآنيّ يكون بناءً على أنّ القرآن الكريم له ترتيبان: ترتيبُ نزولٍ بحسب الوقائع والأحداث نجوماً، على نحو ما ذكر في هذه العجالة؛ وهو الذي درسه العلماء في ضوء البعد الخارجيّ لقاعدة مقتضى الحال، وفسّروه توجّهاً قرآنيّاً إلى مخاطب ومن بعده إلى متلقٍ، وترتيب مصحف مختلف تماماً عن ترتيب النُّزول يراعى فيه آيات وسوراً حال النَّظم، وهو ما يفسّر توجّهاً نحو متلقٍّ خاصّةً من وجه آخر، وأنّ هذين التّرتيبين توقيفيّان؛ إذ الأوّل توقيفيّ ضرورة، والثّاني منقول فيه الإجماع[3].

ومن هنا فإنّ الإشكال يتّضح، وهو أنّ بعض القرآن الكريم نزل على سبب، وبعضه

---

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 287.

(2) ينظر: المنهاج: 288 فما بعدها.

(3) ترتيب الآيات توقيفي من غير خلاف؛ يقول الزّركشيّ في البرهان في علوم القرآن (353/1): «وأمّا الآيات فترتيبها توقيفي بلا شكّ ولا خلاف فيه». ويقول السّيوطيّ في الإتقان (172/1): «ترتيب الآيات توقيفيّ من الرّسول ﷺ، ونقل الإجماع على هذا أبو جعفر الزّبير والزّركشيّ والبِقاعي».

أمّا السّور ففي ترتيبها خلاف أهل العلم، والراجح التوقيف، وهو ما جزم به الزّركشيّ في البرهان (358/1) فما بعدها ودلّل على ذلك بأدلّة، والزّرقانيّ في مناهل العرفان (419/1) فما بعدها.

نزل ابتداءً، وبعضه نزل بمكّة، وبعضه نزل بالمدينة، على ما ذُكِر من غلبة تباين الأساليب والموضوعات بينهما؛ أي إن المقامات مختلفة والأحوال كذلك، والمقتضيات تبعاً لذلك متفاوتةٌ في الأساليب متباينة في الموضوعات، والمتبادَرُ أن يقال: إنّ ضمَّ بعض هذه المقتضيات على تفاوتها إلى بعض يقتضي فجوات في النّص تنعكس تنافراً بين أجزاء القول، وإخفاقاً في الوصول إلى متلقّي الخطاب، وإن كان النجاح قد يكون حليفه في صعيد الخطاب المباشر.

واجه المفسّرون وعلماء القرآن هذا الإشكال، فراحوا يدقّقون النّظر في آيات القرآن الكريم وسوره، ووجوه ترابطها حتى نجم عن ذلك علم عظيم سمي بعلم (المناسبات القرآنيّة).

والمناسبة في اللّغة: المشاكلة والموافقة، ويقال بين هذين الأمرين مناسبة أي مشابهة[1].

وأمّا في الاصطلاح فيعرّفها البقاعيّ بقوله: (هو العلم الذي تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن)[2]. ويعرفها الألمعيّ من المعاصرين قائلاً: (يقال للمناسبة الرَّابطة بين شيئين بأيّ وجه من الوجوه، ويعنى بها في كتاب الله إدراك أوجه الارتباط بين السّور وما قبلها وما بعدها، وبين الآية وما قبلها وما بعدها)[3].

فالمناسبة من هذا الوجه هي التّنسيق والاتّساق الكامل بين الأجزاء المكوّنة للنصّ الأدبيّ– والقرآنيّ خاصّة– من ناحية المضمون الذي يكون الشَّكل خادماً له؛ إذ إنّ كلّ نص أدبيّ مركّب من أجزاء مختلفة، والمناسبة أن يكون بين هذه الأجزاء التي جعلته كلاًّ مكتملاً اتساقٌ من جهة تكوينه من موادّ خاصّة، وبمقدار مخصوص، وعلى نحوٍ مخصوص، وعلى وضع مخصوص، فإذا فقد وجه من وجوه هذا التّناسب اختل النظم وفسد المعنى، وكان من ثمّ مخفقاً في الوصول إلى المتلقّي.

(1) ينظر القاموس المحيط (مادّة: نَسَبَ). ولسان العرب (نَسَبَ).

(2) نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور، برهان الدّين البقاعي: 6/1.

(3) دراسات في التفسير الموضوعي، الألمعي: 77، وينظر: مباحث في التّفسير الموضوعي، د. مصطفى مسلم: 58.

ومن هنا كان لعلم المناسبات أهميّة عظيمة وارتباط وثيق بقاعدة مقتضى الحال وبالتَّمكين؛ ولذا فقد نوّه به جُلّ من توجّه لخدمة القرآن الكريم من الدَّارسين بما لا مزيدَ عليه، وليس للباحث إلا أن يتخيّر بعض المواطن التي تمسّ الحاجة إليها في هذه العجالة، ولعلّ أهمها ما جاء عند إمامين جليلين هما السُّيوطيّ والبقاعيّ؛ فقد عدّ السّيوطيّ (مناسبة آيات القرآن وسوره وارتباط بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة وجهاً من وجوه إعجاز القرآن)[1].

وأدقّ من ذلك وأهم ما ذكره البِقَاعيّ الذي وصف شأن علم المناسبات وأثره رابطاً ربطاً دقيقاً بينه وبين قاعدة مقتضى الحال، وبينه وبين مفهوم التَّمكين في بعديه الفكريّ والوجدانيّ قائلاً: (وبهذا العلم يَرْسَخُ الإيمانُ في القلب ويتمكّن من اللُّب، وذلك لأنّه يَكْشِفُ للإعجازِ طريقين:

أحدهما: نظمُ كلِّ جُملةٍ على حِيالِها بحسَبِ التَّرِكيب.

وثانيهما: نظمُها مع أختِها بالنَّظَرِ إلى التَّرتيب.

والأول أقربُ تناولاً وأسهلُ تذوُّقاً، فإنّ كلَّ من سمِعَ القُرآن من ذكيٍّ وغبيٍّ يهتزُّ لِمَعانيه وتحصُلُ لَهُ عند سَمَاعِهِ روعةٌ بِنَشَاطٍ، ورَهْبَةٌ مع انبساط لا تحصل عند سماع غيره، وكلما دقَّقَ النَّظَر في المعنى عَظُمَ عنده مَوْقِعُ الإعجاز، ثمّ إذا عَبَرَ الفَطِينُ من ذلك إلى تأمُّل ربطِ كلِّ جملة بما تَلَتْه، ومَا تَلاها خَفِيَ عليه وَجْهُ ذلك، ورأى أنّ الجمل متباعدةُ الأغراضِ مُتَنَائِيَةُ المقاصِد فظنَّ أنّها متنافِرَة، فحصل له من القَبْضِ والكَرْبِ أضعافُ ما كان حَصَل له بالسَّماع من الهزّ والبَسْط. وربّما شكّكَهُ ذلك وزَلْزَلَ إيمانَهُ وزحزح إيقانه..، فإذا استعان بالله، وأَدامَ الطَّرقَ لباب الفَرَج بإنعام التَّأمُّل وإظهارِ العَجْزِ والوقوف بأنّه في الذِّرْوَةِ من إحكام الرَّبط كما كان في الأَوْج من حُسْنِ المعنى..، فانفتَحَ له ذلك البَابُ ولاحت له من ورائه بَوارِقُ أنوار تلك الأسْرار- رَقَصَ الفِكْرُ منه طرباً، وشكرَ الله استغراباً وعجباً، وشَاطَ

(1) معترك الأقران في إعجاز القرآن: 43/1.

لعظمةِ ذلك جَنَانُهُ فَرَسَخَ من غير مِرْيَةٍ إيمانُه)[1].

وقد فتحت هذه النظرات وغيرها آفاقاً من التّناسق عند الدّارسين، لتتنوّع صور المناسبات المكتشفة وأنواعها، ومن ثمّ عددت أنواع كثيرة للتّناسب[2]؛ لعلها عند النّظر ترتدّ إلى ثلاثة أَضْرُبٍ كبرى؛ يكون الأوّل منها ملحوظاً فيه الفاصلة القرآنيّة، ويتفرّع عليه مناسبة الفاصلة للآية الكريمة، ومناسبة الفاصلة للفاصلة التي تليها في الوزن[3].

ويكون الثّاني منها ملحوظاً في الآية إفراداً وتركيباً، ويتفرّع عليه: مناسبة الآية لغرض السّورة، ومناسبة الآية للآية، ومناسبة مجموعة من الآيات في موضوعٍ ما لمجموعة آيات في موضوع آخر أو في الموضوع نفسه في أثناء السورة الواحدة أو في سور مختلفة، ومناسبة خاتمة السّورة لفاتحتها أو لفاتحة التي تليها[4].

والملاحظ أن هذا الضرب تتفرّع الأنواع فيه بعضها على بعض، وترتدّ في أشكالها كلّها إلى الآية الواحدة وتناسبها مع التي تليها أو التي تسبقها مع قيود هي– مثلاً– في مناسبة الفاتحة للخاتمة فقدان التجاور في السّورة الواحدة، وفي مناسبة مجموعة لمجموعة الجريان منها مجرى المركّب من المفرد، وفي مناسبة الفواتح للخواتيم في السّور المختلفة أن الآيتين في سورتين لا في سورة واحدة.

ويكون الثالث ملحوظاً فيه السّورة كاملة ويتفرّع عليه شكلان في العدّ وشكل واحدٌ في الاعتبار؛ ذلك أنّ أحدهما مشترك مع النوع السالف وهو مناسبة خاتمة السّورة لفاتحة التي قبلها، وثانيها مناسبة السّورة للسّورة من جهة الموضوعات[5].

---

(1) نظم الدّرر: 11/1، 12.

(2) أوصَلَها السّيوطيّ في المعترك (25/1 فما بعدها) إلى أربعة عشر نوعاً، وهي في أطروحة الدكتور أحمد نتّوف (ص 110 فما بعدها) ثمانية أنواع.

(3) ينظر: البلاغة في تناسب سور القرآن وآياته، د. أحمد نتّوف: 112، وستأتي دراسة هذا النّوع مستقلّة.

(4) ينظر البرهان للزّركشي: 131/1، والبلاغة في تناسب سور القرآن: 113 فما بعدها، وقواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: 13 فما بعدها.

(5) ينظر البرهان الزركشيّ، 132/1، والبلاغة في تناسب سور القرآن: 120 فما بعدها.

كما عدّد العلماء وسائل لإيقاع المناسبة سواءٌ أكان ذلك في صعيد الآية الواحدة وارتباطها بما قبلها وما بعدها، أم كان في صعيد مجموعة من الآيات، أم كان في صعيد السور وتعالق بعضها ببعض، وهي – أيضاً – ترتدّ إلى وسيلتين هما أصلاً وسيلة واحدة إذ الملحوظ فيها ضرب من التّرابط المعنويّ، ولكن يختلف هذا التّرابط في أنه قد يكون له وسيلة ظاهرة تفيده كالعطف أو الاستئناف أو عود الضّمير ظاهراً أو مضمراً وهي ما سمي (الوسائل اللّفظيّة)[1]، وهذه الوسائل وسائل يظهر فيها التّناسب لأوّل النّظر، ولذا فقد ضرب معظم الذين كتبوا في التَّناسب صفحاً عنها في هذا الباب، ولم يطيلوا الكلام عليها لشدّة ظهورها. أو إنّ هذا التّناسب قد يكون خفيّاً، وفي هذه الحال يكون الرَّابط اللّفظيّ إما غير موجود، أو موجودٌ ولكنّه خفيّ لطيف، وهو ما سمّي (بالوسائل المعنويّة)، وهي التي عناها العلماء بالتصنيف لما فيها من الدّقّة والرَّهافة ولما تحتاجه من بيان لإشكالها في عقول النَّاس.

وأمّا مرجع المناسبة – كما حدّد الزّركشيّ – فإلى معنىً ما رابطٍ بين أجزاء الكلام المطلوب إيقاع المناسبة فيه، أو بيان وجه المناسبة فيه، وهو ما يطلق عليه (الجامع)، وقد يكون عامًّا أو خاصًّا، عقليًّا أو خياليًّا أو حسيًّا، أو غير ذلك من أنواع العلاقات، أو التّلازم الذهنيّ كالسّبب والمسبّب، والعلّة والمعلول، والنظيرين والضّدّين ونحوه، أو التّلازم الخارجيّ كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر[2].

وفي ضوء ذلك كلّه كان الطَّريق إلى بيان المناسبة لا بدّ مارّاً بمرحلتين حدّدهما البقاعيّ أولهما: البحث عن رابط لفظيّ واضح، وهو قول البقاعيّ: (والذي ينبغي لبيان المناسبة أوّل كلّ شيء أن يبحث عن كون الآية مكمّلة لما قبلها أو مستقلّة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها[3]، والآية المستقلّة عن سابقتها إمّا أن تكون معطوفةً على الأولى بحرف من

(1) تنظر مفصّلة في: البلاغة في تناسب سور القرآن: 91 فما بعدها.

(2) ينظر: البرهان للزركشيّ: 1/131، والسالف: 120.

(3) لعلّ الأولى أن يقال: ما وجه المناسبة فيه ظاهر، وما وجه المناسبة فيه خفيّ؛ إذ لا استقلال في القرآن الكريم، بل =

حروف العطف المشرِّكة في الحكم أو لا؛ فإذا كانت معطوفةً على الأولى لا بدّ أن يكون بينهما جهة جامعة)[1]، والملاحظ أنّ بيان المناسبة يتدرّج من الأوضح إلى الأغمض، فإذا كانت المناسبة ظاهرة بأن تكون الآية مرتبطة ارتباطاً ظاهراً كأن لا تتمّ الثّانية إلاّ بالأولى، أو أن تكون الثانية للأولى على وجه التّأكيد أو التّفسير أو الاعتراض أو البدل، أو غير ذلك من وسائل الرّبط اللّفظيّة الظّاهرة[2]، وهذا- كما عبّر السّيوطي- لا كلام فيه لشدّة ظهوره[3]. وأما إذا كان الارتباط أكثر خفاءً بأن تبدو مستقلّة فإنّه يُنْظر أثمّةَ حرف عطف بينهما؟ فإذا كان هناك فلا بدّ من وجود رابط معنويّ يرتدّ إلى ما سبق ذكره؛ إذ لا بدّ من الجامع بين المعطوف والمعطوف عليه في المفردات أو في الجمل[4].

وأما إذا لم تكن معطوفة (فلا بدّ من دعامة تؤذِن باتصال الكلام، وهي قرائن معنويّة تؤذن بالرَّبط)[5] وهاهنا بسط الكلام.

وثمّة قاعدة أخرى يستبان وفقاً لها وجه المناسبة لعلها أقرب رحماً إلى قاعدة مقتضى الحال في بعدها الخارجيّ، وأمسّ بمفهوم التّمكين من جهة ما تحمله من أبعاد نفسيّة ومعرفيّة وما تشير إليه من اللُّحمة المطلوبة بين النّص القرآنيّ الكريم ومتلقّيه؛ ذلك من خلال المجالات التي تعطيها للمتلقّي المنفعل بالنّص المستشرف لإرضاء وجدانه وذائقته وفكره في النّص الكريم. يقول الإمام السّيوطي نقلاً عمن سمّاه بعض المتأخرين: (الأمر الكلّيّ المفيد لعرفان مناسبة الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرضَ الذي سِيْقَتْ له السّورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدّمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في مقدّمات إلى ما تستتبعه من

= هو كالكلمة الواحدة. ينظر: معترك الأقران للسيوطي: 25/1.

(1) نظم الدّرر للبقاعي: 8/1.

(2) ينظر معترك الأقران: 45/1.

(3) المعترك: الموضع السالف نفسه.

(4) ينظر تلخيص المفتاح، الخطيب القزويني (تح: الأيوبي) 108.

(5) نظم الدّرر: 8/1، ومعترك الأقران: 45/1.

استشراف نفس السّامع إلى الأحكام واللّوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها)[1].

ويبدو أنّ بيان أمر المناسبة كأنّه من قبيل تحصيل الحاصل؛ إذ إنّ النصّ الكريم لشدّة تماسكه وتناسب أجزائه واتساقه مع الفطرة السليمة والعقل الصحيح يبدو مانحاً لمتلقّيه الخبير حريّة في توقّع موضوعاته، وتشوّقه إلى مجيء النّص على وفق ما توقّع، ثم المفاجأة السارّة والارتياح الذي يعقب اكتشاف وجوه التَّناسب التي كان قد توقَّعها المتلقّي، ومدى إسهام ذلك في تمكين المعنى عنده؛ ذلك الذي عُبّر عنه في المقبوس بـ(شفاء الغليل) من غير تكلّف ولا عناء بسبب إرضاء الاستشراف الذي حصل للوقوف عليها، ولعلّ هذا المفهوم أن يكون قريباً ممّا سمّاه أصحاب نظريّة التلقّي الحديثة بـ(أفق الانتظار)[2]، بيد أنّه سابق عليه بقرون، وهو بعدُ هامش عريض لحريّة المتلقّي إزاء النّص، وتوجّه صريح من النّص إلى متلقّيه.

ولعلّ أمثلةً من كتاب الله العزيز يمضي إليها البحث أن تكون عوناً على بيان ما أجمل في كلّ ما سلف وتفصيلاً لإيجازه، وقد تخيّر البحث ثلاثة مواضع هي مظنّة للإشكال من جهة أنّ أوّل موضع يُدرسُ فيه آيات نزلن على سبب مخصوص، وما قبلها وما بعدها نزل ابتداءً في أثناء سورة مكيّة خالصة، وثانيها آية مدنيّة– أو الرَّاجح فيها أنها مدنيّة– في سورة مكيّة خالصة، وثالثها عكس ذلك، مع الأخذ بعين النّظر تساؤلات، من شأنها أن تُطرح ولعلّ أهمها: أكان ثمّة تفاوت أو انقطاع بين هذه الآيات وما حفّ بها في الأداء أو المعنى مع أنّ المقامات متفاوتة ما بين العموم والخصوص في الخطاب، والأزمان– كذلك– متباعدة؟ وهل كان لخصوص المقام أو عمومه أيّ أثرٍ في هذا التّناسب؟.

فأمّا الموضع الأوّل فقوله عزّ من قائل في سورة القيامة: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ

---

(1) معترك الأقران: 1/49.

(2) ينظر مفهوم «أفق الانتظار» في: جماليّة الألفة لشكري المبخوت: 77، ويُشار إلى أنّ القياس مع الفارق– كما هي العادة –.

بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾[1]، وهــذه الآيــات الكريمات يحفّها قبلها: من أوّل السّورة إلى قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ﴿١٤﴾ وَلَوۡ أَلۡقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾[2] وبعدها قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلۡ تُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ ٱلۡأٓخِرَةَ ﴿٢١﴾﴾[3] إلى آخر السورة الكريمة.

وسبب نزول الآيات مرويٌّ عند البخاريّ ومسلم وغيرهما: (عن ابن عبّاس أنّه قال: كان النبيّ ﷺ يعالج من التنزيل شدّةً، وكان مما يحرّك شفتيه يريد أن يحفظه..، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ الآيات)[4].

والسّورة مكيّة كلّها باتفاق، وسمات المكيّ الغالبة ظاهرة جدّاً فيها؛ يقول صاحب الظلال: (هذه السورة سورة صغيرة تحشد على القلب البشريّ من الحقائق والمؤثّرات والصُّور والمشاهد..، ما لا قِبَلَ له بمواجهته..، تحشدها بقوّة وفي أسلوب خاصّ تجعل لها طابعاً قرآنيّاً متميّزاً، سواء في أسلوب الأداء التّعبيريّ، أو أسلوب الأداء الموسيقيّ، حيث يجتمع هذا وذاك على إيقاع تأثير شعوريّ قويّ)[5].

وبين هذا الحشد تظهر الآيات المذكورة وكأنها اعتراض منقطع بين أوّل السّورة وآخرها؛ خطاباً للنبيّ ﷺ بضمير الكاف، وهو ما بيّنه سبب النزول.

والأمر الذي ينتبه عليه هو خروج النّظم الكريم من خصوص السّبب إلى عموم الخطاب؛ إذ لذلك أثره في الوجه المُخْتَارِ من وجوه التناسب لعلاقة التّلازم بينهما، وهو أمرٌ ظاهرٌ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ و﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ والتقفية في

---

(1) القيامة: 16–19.

(2) القيامة: 14–15.

(3) القيامة: 19–20.

(4) الحديث في البخاري: كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان الوحي، رقم 5، 6/1، وفي مواضع أخرى، والترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب سورة القيامة، رقم: 3329، 263/5، واللّفظ للبخاريّ.

(5) في ظلال القرآن، سيّد قطب، مج 8/ج29/ص376.

إثرها بقوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾﴾ فجعل الضمير في ﴿تُحِبُّونَ﴾ واو الجماعة ليكون الخطاب لجنس البشر جميعاً[1].

وأمّا الثاني: فهو محاولة اكتناه وجه المناسبة بين هذه الآيات وما حفّ بها؛ مع أنّ التنزّل كان متفرّقاً، وكان بعضه على سبب وبعضه ابتداءً، وهو الأمر الذي أدلى جلّ المفسّرين ممن اهتمّ بعلم التّناسب بدلوه فيه، لأنّ هذه الآيات- كما ذكر الإمام السيوطي- من الآيات التي أشكلت مناسبتها[2]. ولعلّ أقدمهم الزمخشري الذي قال مُجمِلاً: (فإن قلت: كيف اتّصل قوله ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾﴾ إلى آخره بذكر القيامة؟ قلت: اتصاله به من جهة هذا للتخلّص منه إلى التّوبيخ بحبّ العاجلة وترك الاهتمام بالآخرة. الوجه: عبارة عن الجملة)[3]، وهو قول- كما هو بيّن- شديد التكثيف؛ إذ لم يبيّن الإمام قصده بـ(هذا) أو (الجملة) فكانت عبارته يشوبها غير قليلٍ من الغموض والالتباس الذي وجد طريقه إلى التفصيل والوضوح عند الإمام الفخر الرَّازي؛ إذ ذكر زعم قومٍ من قدماء الرّوافض أنّه لا مناسبة بين هذه الآيات وبين ما قبلها وما بعدها، ثم طفق يذكر وجوهاً: أوّلها: أنّه (يُحتمل أن يكون الاستعجال المنهيّ عنه إنما اتفق للرسول ﷺ عند إنزال هذه الآيات عليه. فلا جرم نُهي عن ذلك الاستعجال في هذا الوقت)[4]. والذي يظهر أن هذا الوجه معتمد على أمرين هما: ظاهرُ روايةِ سبب النُّزول، وأنّ النُّزول غالباً مصاقب للحادثة، وأنّ هذه السّورة نزلت دفعة واحدة، ويكون وجه التناسب أنّ هذه الآيات معترضة[5] بين ما قبلها وما بعدها.

ويبدو أن في هذا الوجه شيئاً من البعد؛ لأنّ المعوّل عليه في معرفة أنّ هذه السّورة أو

(1) ينظر: الكشاف للزّمخشريّ، 649/4.

(2) ينظر: معترك الأقران، 49/1.

(3) الكشّاف للزّمخشريّ: 649/4.

(4) التفسير الكبير: مج 15/ ج30/ ص 196، وذكره السيوطي ثاني أربعة أوجه في المعترك 49/1 فما بعدها، وإليه مال صاحب الظّلال فجزم به، ينظر مج8/ ج29/ ص377 فما بعدها.

(5) يراد بالاعتراض في هذا السّياق مفهومه العامّ.

غيرها نزل دفعة واحدة أو نجوماً إنما هو النقل الصَّريح وهذه السّورة لم ينقل فيها شيء من هذا القبيل، وسبب النُّزول بيّن أنّ النبي ﷺ كانت تأخذه هذه الحال فحسب، ثم إن هذا الوجه لا يدلّ على وجه المناسبة إلاّ إذا عُدَّ وجهُ التَّناسب مرعيًّا بالنسبة إلى المخاطب وحده اعتماداً على ما روي في سبب النزول[1]، وعموم الخطاب في هذه الآيات وغيرها هو المقدّم.

ولذا فقد استبعد صاحب روح المعاني هذا الوجه، فذكر الرواية ثمّ عقّب قائلاً: (فما في البَيْنِ مناسبٌ لما وقع في الخارج [أي ما جاء في رواية سبب النزول] دون المعنى المُوحى به، وخصّه بعضهم لهذا بالاستطراد، وأطلق آخر عليه الاعتراض بالمعنى اللّغويّ، وهذا عندي بعيد لم يتفق مثله في النظم الجليل، ولا دليل لمن يراه على وقوع العجلة في هذه الآيات سوى خفاء المناسبة)[2].

ومن هنا تعيّن التماس وجه من وجوه المناسبة من جهة المعنى الكلّي الذي يظهر في النّظم الكريم مع غضّ النّظر عن سبب النُّزول الخاصّ لهذه الآيات، وهي كثيرة منها ثاني الوجوه التي ذكرها الإمام الفخر الرازي، وتبعه عليه كثير من المفسّرين؛ يقول الفخر الرازي: (وثانيهما: أنّه تعالى نقل عن الكفّار أنهم يحبّون السعادة العاجلة؛ وذلك قوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ﴾ ثمّ بيّن أنّ التعجيل مذموم مطلقاً حتى التعجيل في أمور الدين فقال: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ وقال في آخر الآيات: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ﴾)[3]، ولعلّ هذا الوجه– والله أعلم بمراده– أن يكون أوفق الوجوه التي ذكرها الفخر الرّازي؛ ذلك أنّه يردّ المناسبة في السّورة إلى أمرٍ معنويّ متعيّن في السّياق الكريم نفسه لا إلى أمرٍ خارجيّ بالنّسبة إليه، أي الرّوايات التي ذكرت، أولاً، ولأنّه يشير إلى عموم الخطاب للأمّة جميعها المتلازم

---

(1) ليس لإيقاع المناسبة– خاصّةً– ارتباطٌ بسبب النّزول، وإن كان له أثرٌ في فهم النّص كما سبق، ولكنّ الاعتبار في إيقاع المناسبة يكون للنَّظم والمعنى، يقول السّيوطيّ: (المناسبة يعتبر فيها الألفاظ ومعانيها، دون سبب النّزول)، قطف الأزهار في كشف الأسرار، (تح: د. أحمد بن محمّد الحمّادي)، 721/2، 722/2.

(2) روح المعاني، الآلوسي: مج16/ ج29/ 246.

(3) التفسير الكبير: الموضع السالف، وهو الوجه الذي عوّل عليه البقاعي في (نظم الدّرر): 98/12 فما بعدها.

مع المناسبة، بدلالة السابق واللّاحق، ثانياً، ويضاف إلى ذلك أنّه لا يقتصر في التماس وجه التّناسب المعنويّ مع الآيات السّابقة فحسب، بل يمتدّ إلى الآيات اللاّحقة والرّابط نفسه؛ إذ إنّ الإشارة المعنويّة التي ربطت الآيات كلّها- بحسب هذا الوجه- هي «ذمّ العجلة عند الإنسان، ولا سيّما إذا كانت الآخرة هي المطلوبة»، وهي إشارة تنتظم السّورة الكريمة من أولها إلى آخرها، فالإنسان عامّةً يحسب أنّ الله سبحانه لن يجمع عظامه، ويسألُ: أيّان يوم القيامة؟ ويوم القيامة كما وصفه القرآن الكريم بزعم هذا الإنسان «رجعٌ بعيد»، ولذا، فإنّ العجلة التي جبل عليها الإنسان تَتَّخِذُ في الآيات منحًى ووصفاً زائداً على الوسطيّة والرّيث لتصبح من قبيل العجلة المذمومة التي تدفعه إلى الرّكون إلى ما بين يديه من اللّحظة الرّاهنة والجحود بما هو آتٍ لا ريب فيه من القيامة والحساب.

وتبدو الجبلّة التي طبع عليها الإنسان وجهاً آخر في وجوه التّناسب بين الآيات الكريمة، وهو وجه دقيق مكمّل للوجه الذي سلف، ذكره السّيوطي عند قوله: (إنّ النّفس لما تقدّم ذكرها في أوّل السّورة عُدِلَ إلى ذكر نفس المصطفى ﷺ؛ كأنّه قال: هذا شأن النّفوس، وأنت يا محمّد نفسك أشرف النّفوس فلتأخذ بأكمل الأحوال)[1]، وكأنّ الإمام السّيوطي يلوّح إلى الاستطراد وحسن التخلّص[2].

وثمّة وجه من وجوه التَّناسب يمكن أن يضاف إلى وجوه التّناسب في هذه السّورة الكريمة ينطلق من طمأنة النّبيّ ﷺ وأمته من بعده على حفظ القرآن الكريم وجمعه وبيان مقاصده، وهو يبدو في ارتباط القسم بالمُقْسَمِ عليه في أوّل السّورة وآخرها؛ ذلك أن القسم يأتي دائماً- كما أشير في التّعليق على سورة الضّحى في هذا البحث- لتأكيد أمرين؛ أولهما: عِظَمُ المقسم به؛ وثانيهما: التوطئة للمُقْسَم عليه وتأكيد صدق وقوعه، والسّياق الكريم هنا يقسم على حقيقة غيبيّة هي حقيقة البعث بعد الموت، ثمّ يدلّل على هذه الحقيقة بشيء محسوس مُشاهد هو تسوية البنان، ويقسم على حقيقة ثانية هي حقيقة

---

(1) معترك الأقران: 1/50، 51، وينظر روح المعاني للآلوسي: مج16، ج29/ 246.

(2) ينظر معترك الأقران: 1/46 فما بعدها، لبيان مصطلحي الاستطراد وحسن التخلّص في هذا السياق.

حفظ الله تبارك وتعالى قرآنه من الضّياع أو النُّقصان، وكما أنّ البعث لا ريب فيه، إلاّ أنّ الإنسان يعجل فينكره، فكذلك حفظ القرآن لا ريب فيه، إلاّ أنّك يا محمّد يغلب عليك حرصك على أمَّتك ممّا يحرّك فيك من نوازع إنسانيّتك العجلة فتحرّك لسانك به.

فالآيات تقسم على حقيقتين، ثم بعد ذلك يأتي الدّليل على واحدة منهما إيذاناً بارتباطهما؛ أي إنّ صحّت الأولى صحت الثانية، وهما صحيحتان بلا ريب. وهذا الوجه يقرب مما سمّاه السّيوطيّ بـ(التنظير)، وهي دعامةٌ معنويّة تعتمد إلحاق النظير بالنظير فهذا شأن العقلاء، وحاصل كلامه فيه أن تكون آية أو آيات سيقت لأمرٍ ما مشبه من جهة من الجهات للآية أو الآيات التي تسبقها أو تليها، فإذا ثبتت إحداهما كانت الثانية ثابتةً مثلها[1].

ولعلّ مما هو مظنّة للتّفكّك وعدم التّناسب أن يكون بين المكوّنين من مكوّنات النّص وضعا جنباً إلى جنب فترة من الوقت طويلة، وهو ما وجد فعلاً في القرآن الكريم؛ إذ إن بعض السّور مكّيّ كلّه إلا آيات أو آية واحدة الرَّاجح فيها أنّها مدنيّة، أو العكس؛ أي أن تكون السُّورة كلّها مدنيّة وبينها آية الرَّاجح فيها أنها مكيّة، فإذا أخذ بعين النّظر تغيّر المقامات وتغيّر المقتضيات في الموضوعات والأسلوب ازدادت القضيّة تعقيداً وازداد بالمقابل الدليل وضوحاً على قصد التّناسب في آيات الذّكر الحكيم توجُّهاً نحو العالمين إلى يوم القيامة، وأنّ هذا القرآن مصدره الحكيم الخبير الذي أحاط كلّ شيء علماً.

فأمّا الحالة الأولى، وهي أن تكون آية مدنيّة في أثناء سورة مكيّة خالصة، فكثيرة في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ١١٤﴾[2].

والسياق الكريم يجري من أوّل السّورة إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرۡيَةٖ مِّمَّا يَعۡبُدُ هَٰٓؤُلَآءِۚ

(1) ينظر المعترك: 1/50، 51.

(2) هود: 114.

مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُهُم مِّن قَبْلُۚ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ ﴿١٠٩﴾ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١١٠﴾ وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَٰلَهُمْۚ إِنَّهُۥ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١١﴾ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٢﴾ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١١٣﴾ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴿١١٤﴾ وَٱصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١١٥﴾ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْۗ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾﴾ إلى آخر السورة الكريمة.

والنصّ الكريم من سورة هود، وهي من السُّور المكيّة، ولا يُطمأنُّ إلى مدنيّة غير هذه الآية منها[1]، لما روي في الصحيح أنّ هذه الآية نزلت في (أبي اليَسَر كعب بن عمرو الأنصاري)[2]، ففي البخاريّ من طريق يزيد بن ذريع عن ابن مسعود: (أنّ رجلاً أصاب من امرأة قُبلةً، فأتى النبيّ ﷺ فأخبره، فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ الآية فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمّتي كلهم»)[3].

والحديث عن عموم هذه الآية والآيات الحافّة بها من نافلة القول بعد النّصّ النبويّ الصَّريح فضلاً عمّا في الآية وما حفّها من إشارات صريحةٍ في النّظم الكريم إلى ذلك[4]، فلا داعيَ إلى الخوض في مثل هذا، وإنما سيُقْتصر على مقاربة التَّناسب بين هذه الآية وما حفّ

(1) يذكر المفسّرون مدنيّة غير هذه الآية، بيد أنّها جميعاً تفتقر – فيما وسع الباحث الاطلاع عليه– إلى سند الرّواية الصحيحة التي عليها المعوّل في ذلك، ويرى الزّركشيّ في البرهان (123/1، 124) أنها من القرآن الذي تعدّد نزوله، وهو يبني رأيه على أنّ السّورة مكيّة فحسب، وهو أمرٌ غير مطّرد، إذ إن العبرة في تسمية السّورة إمّا الافتتاح وإما الغالب.

(2) وقيل غيره إلاّ أنّ الخلاف في تحديد الاسم لا أنّه من الأنصار أو المهاجرين؛ إذ هو أنصاريّ حتماً.

(3) الحديث في البخاريّ برقم (503)، 119/1، باب مواقيت الصّلاة، وينظر لبيان اسم الرجل: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (تح: عبد الباقي) 10/2، والواحدي في أسباب النزول (تح: صقر): 269.

(4) ينظر للاستزادة: تفسير البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسي: 353/5، والتحرير والتنوير لابن عاشور: 342/11.

بها، مع الأخذ بعين النّظر أنّ هذه الآية خاصّةً نزلت بعد نزول سائر السورة الكريمة بوقت ممتدّ، وأن عناصر المقام مختلفة من جهتين: جهة عامّة؛ ويقصد بها اختلاف البيئة المكيّة عن المدنيّة، وأخرى خاصّة؛ ويقصد بها أن الكثرة الكاثرة من آيات سورة هود نزلت ابتداءً وأن هذه الآية صح أنها نزلت على سبب مخصوص.

ولعلّ الكلام على التّناسب بين هذه الآية وما حفّها يكاد يكون كالحديث عن عمومها؛ إذ إنّ شدّة تناسب هذه الآية مع السّياق الكريم كلّه كان مستند صاحب الظّلال في الرّكون إلى مكيّة هذه الآية مع أنّ الرَّواية الصَّحيحة في سبب نزولها تبيّن أنها مدنيّة؛ يقول صاحب الظِّلال: (والآية 114 واردة في سياق تسرية عن النبيّ ﷺ بما كان من الاختلاف على موسى من قبل، توجيهه للاستقامة كما أمر هو ومن تاب معه، وعدم الرّكون إلى الذين ظلموا؛ (أي أشركوا)، والاستعانة بالصّلاة وبالصّبر على مواجهة تلك الفترة العصيبة..، وواضحٌ أن الآية قطعةٌ من السّياق المكّيّ موضوعاً وجوّاً وعبارة)[1].

ومع غضّ الطَّرف عن مخالفة رأي صاحب الظّلال لصريح النّقل، أو تأويله لظاهر هذا النّقل، فإنّ قوله غايةٌ في تناسب الآية الكريمة مع الجوّ العامّ للسّورة كلّها؛ (حتّى لا يتصوّر خلوّ السّياق منها بادئ ذي بدء)[2]، وهو الوجه المجمل من وجوه التّناسب، وتفصيله أن يستبان وجه المناسبة بين المقطع الذي وردت في أثنائه هذه الآية، وهو يجري من الآية التاسعة بعد المئة إلى الآية السادسة عشرة بعد المئة من السّورة الكريمة مع كامل السّورة أولاً، ثمّ التخلّص إلى بيان وجه المناسبة بين هذه الآية منفردة مع سياق المقطع ثم السّورة الكريمة كلّها.

فأمّا الأوّل فهو مبنيٌّ على وجهين من وجوه التّناسب؛ أولهما: أن تكون الآيات استطراداً على القصص الماضية التي تمثّل موضوعات السّورة إجمالاً؛ إذ إنّ موضوعات

---

(1) في ظلال القرآن، سيّد قطب: 490/4، وهو أحد قولين للعلاّمة ابن عاشور في التحرير والتنوير: 344/11.

(2) في ظلال القرآن: 490/4.

سورة هود متعدّدة يربطها مقام الفترة المكيّة ومقتضياتها، ومن أهم هذه الموضوعات استعراض السورة الكريمة لحركة العقيدة الإسلاميّة في التاريخ البشريّ، من خلال عرض قصص مجموعة من الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، ثم التعقيب على كلّ واحدة من تلك القصص بتوجيه النبيّ ﷺ والتّسرية عنه بما أصاب إخوانه، وفي نهاية هذه القصص[1] يأتي التّعقيب في ختام السّورة بالإشارة إلى توجيه النبيّ ﷺ وأمّته إلى ما يستفاد من هذه القصص وهذه المشاهد بياناً وتحذيراً، فليس هناك شكّ في أنّ القوم يعبدون ما كان آباؤهم يعبدون، شأنهم شأن أصحاب تلك القصص وتلك المصائر، ونصيبهم الذي يستحقونه وسيوفّونه، فتكون هذه الآيات الكريمة تفريعاً على القصص الماضية، ولعلّ ما يشهد لذلك في النّظم الكريم أن اسم الإشارة (هؤلاء) المذكور في مفتتح المقطع في الآية التّاسعة بعد المئة عائد على مشركي قريش الذين عهدوا في السُّورة من قبل[2].

وثانيهما: ينبني على أن الاستطراد المذكور كان في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ﴾ الآية.

وبناءً على ذلك يكون النّص الكريم من الآية التّاسعة بعد المئة إلى الآية الخامسة عشرة بعد المئة اعتراضاً بين قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ﴾ الآية، دعا إليه الانتقال الاستطراديّ في معانٍ متماسكة[3].

فالمقطع بكامله متناسب مع «جوّ السورة» كلّها من جهة، ومتناسب مع المقاطع التي تسبقه وتليه معنويًّا من جهة أخرى، ومن ثمّ فإن تناسب آياته بعضها مع بعض إشارة إلى تناسبها منفردة مع السّورة كلها بحسب علاقة التعدّي بين الجزء والكلّ، وهو ما سيتضح في الآية موضوعِ المثال؛ إذ إنّ الآية على كلا الوجهين المذكورين لتناسب المقطع يكون

---

(1) هي قصص نوح وهود وصالح وإبراهيم وشعيب عليهم الصّلاة والسّلام.

(2) ينظر: الكشّاف: 415/4 فما بعدها، وتفسير الخازن: 381/2 فما بعدها، وتفسير أبي السُّعود: 242/4 فما بعدها، وفي ظلال القرآن: مج 4/ج /627 فما بعدها، والتحرير والتنوير: 332/11 فما بعدها.

(3) انفرد بهذا العلاّمة ابن عاشور في التحرير والتنوير: 332/11 فما بعدها.

تناسبها مع السَّابق لها واللاّحق من المقطع واضحٌ في أمرين: لفظيّ وآخر معنويّ مستفاد منه ومنبنٍ عليه.

فأمّا اللَّفظيّ: فيظهر من خلال وجود حرف العطف في صدر الآية الكريمة، وهو إحدى الوسائل المؤذِنة بإيقاع التَّناسب[1]؛ إذ لا بُدّ- كما سلف القول- من جامع يشرك في الحكم سابق الحرف وتاليه.

أمرٌ آخر يقوّي الأول ويجري على جَرْيِه، وهو يظهر من وجود اسم الإشارة (ذلك) الذي لا بدّ له من عائد يعود عليه، وهو بَعْدُ إحدى الوسائل المؤذنة بالتناسب، وجمهور المفسّرين على أنّ اسم الإشارة في الآية عائد على كلّ المأمورات المتقدّمة من الوصيّة بالاستقامة وإقام الصّلاة والنهي عن الطغيان في الأرض والرّكون إلى الذين ظلموا[2].

فوسائل إيقاع التناسب موجودة ومؤذنة بالرَّبط المعنويّ الذي يقوم على ترتّب الأوامر الإلهيّة في السّياق الكريم، وكانت من جهتها تعقيباً على التَّسلية الحاصلة من المقارنة بين المشركين وبني إسرائيل، فكان الأمر (استقم) مترتّباً على التَّسلية التي تضمّنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى﴾ الآية، وعن التّثبيت المُفَاد بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ﴾ الآية، فهذه التّسلية وهذا التّثبيت يترتّب عليه الحضّ على الدَّوام على التّمسُّك بالإسلام من وجه قويم، ولمّا كان الإسلام في جوهره استقامة على منهج الحقّ تبارك وتعالى وترك الرّكون إلى الذين كفروا، جيء بهذين الأمرين (استقم) و(لا تركنوا)، ولمّا كانت أجلى مظاهر الاستقامة وأهم ما ينبئ عن التمسّك بها هو إقامة الصّلاة، كان في منتهى التَّناسب تعقيب البيان القرآنيّ الكريم بعد (استقم) و(لا تركنوا) بـ(وأقم الصلاة) معطوفةً، تنويهاً بأهميّة هذا الرُّكْنِ من جهة، وإشعاراً بأنّ الإسلام كلٌّ لا تنفصل أجزاؤه بعضها عن بعض من جهة

(1) ينظر البلاغة في تناسب سور القرآن وآياته، د. أحمد نتّوف: 98.

(2) جزم به كلٌّ من: الزمخشريّ في الكشّاف: 419/2، والفخر الرّازي في تفسيره: مج 9/ج18/ ص58، والخازن في تفسيره: 348/2، وأبو السّعود في تفسيره 246/4، وهو أحد قولين: لأبي حيّان في البحر: 353/5، وابن عاشور في التحرير والتنوير 331/11.

أخرى[1]، ثم كان الختام الكريم لهذه الأوامر بـ﴿وَٱصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١١٥﴾ والصَّبر في الآية الكريمة متناسبٌ مع السُّورة كلها فضلاً عن الآيات في المقطع المذكور، وذكره في آخر السّورة وجه آخر من وجوه الرّبط الذي يؤذن بالتّناسب؛ إذ إنّ المقام– كما أشير– مقام تثبيت، والاستقامة على المأمورات التي ذكرت دائماً عسيرة محتاجةٌ إلى زاد يعين، وهذا الزاد هو (أقم الصلاة، ثم إن إقامة الصّلاة تحتاج إلى الصَّبر، فالاستقامة إحسان، وإقامة الصّلاة إحسان والصبر على كيد التّكذيب إحسان، والله لا يُضيعُ أجر المحسنين[2].

وأمّا الحالة الثانية فعكس الأولى وهي وجود آية مكيّة في سورة مدنيّة، وهي حالٌ نادرة جدًّا في التّنزيل الكريم، منها– ولعلّها الموضع الوحيد في القرآن الكريم– الآية الثالثة عشرة بعد المئة من سورة التَّوبة، وهي قوله عزّ من قائل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ١١٣﴾ ويحفّها من قبلها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١١١ ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١١٢﴾ ومن بعدها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ ١١٤ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ١١٥﴾.

وسورة التّوبة التي ألحقت بها هذه الآية مدنيّة؛ بل هي من آخر ما نزل من القرآن

---

(1) ينظر: التفسير الكبير للفخر الرّازي مج 9، ج18، ص59 فما بعدها، والتحرير والتنوير: 332/11 فما بعدها.

(2) ينظر: الكشّاف للزمخشري 415/2 فما بعدها، وكلامه يقارب هذا، وفي ظلال القرآن: 627/4 فما بعدها، والتحرير والتنوير (الموضع السالف، وهو عين ما ذكراه مع تصرّف يسير في السّياق.

الكريم، ثم إنّ هذه الآية من الآيات التي رويت في سبب نزولها روايات متعدّدة)[1]، وغاية ما يقال فيها أنها تحمل على تعدّد النزول، وعلى هذا تكون الآية مكيّة أصلاً تكرّر نزولها إيذاناً بأهميّة ما تحمله من أحكام، ومن هنا فقد كثرت أقاويل المفسّرين في هذه الآية، فكانوا مترددين في مكيّة الآية أو مدنيّتها، والرّاجح- والله أعلم- أنّ هذه الآية مكيّة للخبر الذي روي في الصّحيح من حديث سعيد بن المسيّب عن أبيه أنه أخبره: (أنّه لمّا حضر أبا طالب الوفاة، جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أميّة بن المغيرة، فقال رسول الله ﷺ لأبي طالب: «يا عم، قل لا إله إلاّ الله كلمةً أشهد لك بها عند الله»، فقال أبو جهل وعبد الله بن أميّة: يا أبا طالب، أترغب عن ملّة عبد المطّلب؟!، فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعودان بتلك المقالة، حتى قال أبو طالب آخر ما كلّمهم: هو على ملّة عبد المطّلب وأبى أن يقول لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: «أما والله لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عنك»، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ الآية[2].

والخبر صريح وصحيح في نزول الآية الكريمة، وفيه الفاء التي تدلّ على السّببيّة والتّعقيب ويدعم ذلك خبرٌ نقله الآلوسي عن طبقات ابن سعد يصرّح بأن الآية نزلت عقيب وفاة أبي طالب.

ومهما يكن من أمر فإنّ النّظر في الآيات الكريمة يبدي وجوهاً من الاتصال المتين يفضي إلى منتهى التَّناسب، شأن القرآن الكريم في كلّ موضع من مواضعه، والحديث عن تناسب الآية يدور على ثلاثة وجوه؛ أولها: تناسب هذه الآية مع السُّورة كلّها أسلوباً وموضوعاً؛ وثانيها: تناسب هذه الآية مع سابقتها؛ وثالثها: تناسبها مع لاحقتها في السّياق الكريم.

فأمّا الأوّل: فقد جلاّه الفخر الرّازيّ قائلاً: (اعلم أنّ الله تعالى لما بيّن من أوّل هذه السّورة إلى هذا الموضع وجوب إظهار البراءة عن الكفّار والمنافقين من جميع الوجوه بيّن

(1) تنظر في أسباب نزول القرآن، أبو الحسن الواحدي: 263 فما بعدها، وما سيذكر أقدم هذه الروايات.

(2) الحديث في البخاريّ، كتاب التفسير، باب تفسير سورة التوبة، رقم 4398، 1610/3.

في هذه الآية أنّه تجب البراءة عن أمواتهم وإن كانوا في غايةِ القرب من الإنسان كالأب والأم، كما أُوحِيَت البراءة عن أحيائهم)[1]، وبناءً على ذلك تكون الآية جزءاً من تفريع جرى على قضيّة محوريّة تنتظم السورة الكريمة من أولها إلى آخرها، تلك التي ذكرها الإمام الرّازي من (البراءة من الكفّار) ومَنْ والاهم.

وأمّا الثّاني: فيبدو من وجوه لفظيّة مستكنّة في النّظم الكريم تنبئ عن الارتباط المعنويّ بين الآية وما سبقها؛ ففي الآية لفظٌ معهودٌ في التي سبقتها وهو لفظ (المؤمنين)، كما أنّ الموضوع واحد، والآيتان السابقتان للآية موضوع الدراسة إنما هما تعداد لبعض صفات المؤمنين جاءت مجملةً، وجاءت الآية الكريمة لتبيّن في أثنائها صفة أخرى من صفات هؤلاء المؤمنين اقتضت أهميّتها إفرادها مستقلّةً مستأنفة من دون حرف عطف، وهي التبّرؤ من كلّ علائق القربى والتبعيّة إذا تعارضت هذه التبعيّة وتلك القربى مع شرع الله ومراداته السّامية، وأضيف المؤمنون إلى النبيّ المعصوم ﷺ من طريق العطف إشعاراً بأهميتهم وتوطئة للحكم الذي سيأتي، وتشريفاً لمن يتّصف بهذه الصِّفة، فهذا وجه.

ووجه آخر مستفادٌ أيضاً من النّظم الكريم ومتفرّع على الوجه السّالف، ينطلق من قوله تعالى: ﴿وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ﴾؛ إذ كان هذا الوصف تمهيداً للاستئناف المتدرّج إلى الصّفة التي ستأتي في الآية؛ ذلك أنّ (ما كان) معناه النّهي المبالغ فيه بطريق نفي الكون مع لام الجحود[2]، مما يعني أنّ هذا حدٌّ من حدود الله ينبغي اجتنابه، فمن أراد الاتّصاف بالإيمان، واقتران اسمه باسم المصطفى ﷺ فعليه بحفظ نفسه من هذا الحدّ وهو ترك الاستغفار للذين كفروا بعد تعيّن كفرهم بالموت أو الوحي الصريح، ولو كانت أواصر القُربى متينةً معهم.

وأمّا الثالث؛ أي ارتباط الآية بالّتي تليها، فهو واضحٌ جدًّا، ففي الآية التي تليها وجوهٌ عدّة من أوجه الرّبط اللّفظي، أهمّها حرف العطف الظاهر في أولها، وإعادة لفظة معهودة

---

(1) التفسير الكبير: مج8/ ج16/ ص165.

(2) ينظر التحرير والتنوير: 10/215.

في الآية التي تسبقها وهي هنا لفظة (الاستغفار)، ويضاف إليها وجه دقيق ذكره أهل العلم في وجوه التّناسب، وهو أن تكون الثانية جواباً لسؤال ورد في الأولى ووجه الرّهافة في هذا أنّ السّؤال لم يرد صريحاً، بل ورد في أثناء الآية ضمناً، ولذا فقد عدّ العلاّمة ابن عاشور هذه الآية من تمام الآية التي تسبقها، يقول: (الآية معطوفةٌ على جملة ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ﴾ وهي من تمام الآية باعتبار ما فيها من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ﴾ فلا جرم ما كان ما ورد من استغفار إبراهيم قد يثير تعارضاً بين الآيتين، فلذلك تصدّى القرآن للجواب عنه)[1].

(1) التحرير والتنوير: 10/215.

الباب الثاني

أساليب التّمكين وتطبيقاتها

في النّص الكريم

تمهيد

إنّ أساس التَّواصل مهما كان نوعه هو المعنى، وعندما يقال هذا فهو يعني في مجال الأدب أمرين اثنين يندرج أولهما في الثّاني:

أنّ التَّواصل ارتباط فكريّ بين صاحب الكلام، أو النّص، والمتلقّي بوساطة علامات مُتَّفقٍ عليها تجعل التَّواصل ممكناً، وأساسها الانتماء إلى بيئةٍ لغويّة واحدة.

وأنّ لهذا التَّواصل أهدافاً وغاياتٍ ووظائف تبدأ في سلّم القيم من محض النّفع المباشر؛ إذ تكون الوظيفة إعلاماً أو إبلاغاً، ثم تزيد على ذلك بحسب توافر النيّة الجماليّة الفنيّة ليصبح هذا التواصل برمّته عمليّة إبداعيّة، وليُضَافَ إلى الإبلاغ المباشر؛ المتمثّل في الارتباط العقليّ مع النّص، ارتباطٌ وجدانيٌّ يكون من خلال التَّأثير في المتلقّي.

ويقوم هذا كلّه على أنّ صاحب النّص الأدبيّ ينبغي أن يكون عنده من الأدوات اللُّغويّة والبلاغيّة الفنيّة ما يمكّنه من تحقيق نقل المعاني التي يريدها وإبلاغها أوّلاً، ثم إضفاء صفة الأدبيّة عليها من خلال قوالب متنوّعة وطرائق شتّى تحقّق ضرورةً اتحاد المضمون، وتتميّز بالقدرة على الوصول إلى مكامن النّفوس وإثارة المتلقّين بدرجات متفاوتة تبعاً لأمرين ترتكز عليهما؛ هما: العُنصر المستخدم، والسّياق الذي يرد فيه هذا العُنصر؛ سواءٌ أكان هذا السّياق خارجيّاً أم داخليّاً، ومن هنا كان حديث أصحاب الأسلوبيّة المعاصرين عن الأسلوب: أنّه يضيف إلى فكرة معيّنة جميع الظُّروف المحسوبة لإحداث تأثير كلّي لا بدَّ لهذه الفكرة من إحداثه[1].

فأمّا السّياق الخارجيّ فقد مضى الكلام على جلّه قريباً في هذه العجالة؛ في أثناء الكلام على قاعدة «المقام ومقتضى الحال» على وفق الفهم الذي تنتظم فيه القاعدة معادلة الإبداع

(1) ينظر: البلاغة والأسلوبية: 222، والكلام منسوبٌ ثمّة إلى ستاندال.

كلّها مع غضّ النّظر عن العلم الذي يرصد الأسلوب المستخدم.

وأمّا السّياق الدّاخليّ فقد أُلمح إلى شيء منه، وههنا تمام الكلام الذي بُدِئَ به.

إنّ أيّ مجهود يروم تحديد قيمة الكلام الفنيّة، وأثره، لا بدّ أن يدور– كما يرى الجرجانيّ– على قطبين رئيسين هما: «جنس المزيّة» و«أمرُ هذه المزيّة»[1].

فأمّا جنس المزيّة: فهي تدور على معرفة حقيقة الإبانة؛ أي حقيقةِ الموضع الذي يكون فيه عمل صاحب الكلام، وفي أيّ جزء من أجزاء عمليّة الإبداع يكون هذا الجهد، وهو الشيء الذي نجمت عنه كلّ السّياقات التي أثمرت معارك اللّفظ والمعنى[2].

وأمّا البحث في أمر المزيّة فيتلخَّص في الإجابة عن تساؤل كبير هو: كيف كان اختيار صاحب الكلام في العناصر التي تكوّن جنس المزيّة وكيف تصرّف فيها ليصبح كلامه حاملاً لخصائص الكلام البليغ؟

لعلّ النقد العربيّ في حديثه عن «أمر المزيّة»، وربطِ معرفة إعجاز القرآن الكريم بها، من جهة أنّها تعليلٌ وتفسير ومعرفة (لحجّة الله تعالى من الوجه الذي هو أضوأ لها، وأنوه بها)[3] اقتضى تحديدَ قواعد ذات مضمونٍ صريح، تخرج الحكم الأدبيّ– عامّةً– من حيّز الانطباع وغلبة الظنّ بفضيلة النّصوص، إلى حيّز التّعليل والبرهان؛ إذ كما يقول الجرجانيّ في قالته السّائرة: (لا بدّ لكلّ كلام تستحسِنه ولفظٍ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلّة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحّة ما ادعيناه من ذلك دليل)[4].

ومن هنا كان التَّوجّه إلى النّص الأدبي في هذا الموضع، ولا سيّما الأساليب المستخدمة

---

(1) ينظر التفكير البلاغي عند العرب– حمادي صمّود، 496 فما بعدها، ومدخل إلى كتابي عبد القاهر– د. محمد أبو موسى: 53 فما بعدها.

(2) ينظر التفكير البلاغي عند العرب، ومدخل إلى كتابي عبد القاهر.

(3) دلائل الإعجاز: 37 وينظر صمّود، الموضع السالف.

(4) دلائل الإعجاز 41.

فيه، على أنّها المحافظة على الرَّابط بين أطراف معادلة الإبداع، وعلى أنّها تضع كلاًّ من هذه العناصر في موضعه الصَّحيح في الحكم على نصّ أدبيّ بالأدبيّة فحسب، أو بالبلاغة، أو الإعجاز؛ أي إنّ هذه الأساليب تعديل يعدّله النّص الأدبي في شكله ليمكّن المعنى تمكيناً تامّاً، وأيّ خلخلة في هذا التَّمكين، إنما تشير إلى خطأ في هذا التّعديل وضعف في القيمة الفنيّة للعمل نفسه.

على أنّ احترازاً يضاف في هذا المقام، وهو أنّ الكلام الذي سلف لا يعني أنّ دراسة الأساليب من جهة إسهامها في التّمكين تفكيكٌ للنّص يهدف إلى عزل النّص بأساليبه على أنّها هي الحامل الأوحد للبلاغة أو الإعجاز؛ بل إنّها مقاربةٌ تربط بين هذه الأساليب وسائر الأحوال والملابسات الخارجيّة التي أشير إليها، أو الداخليّة؛ أي النّظم الكلّي والمعنى، ليضاف إلى أنّها أساليب بلاغيّة؛ وصفٌ جديد يتضمّن الأول ضرورةً ويزيد عليه؛ ذلك وصفها بأنها أساليب للتّمكين، يروم صاحب النّص منها استمالة المتلقّي والتأثير فيه، ودفعه إلى بذل جهد مقابل لجهده في معاناة إبداع النّص عامّةً، والإنصات وإعمال الذهن، فالأساليب ليست تحسيناً للكلام بقدر ما هي تحسين لتلقّي هذا الكلام، والوظيفتان مختلفتان تماماً، إذا صحّ أن تسمّى الأولى وظيفةً؛ إذ إن محض تحسين الكلام وتزيينه لا يكون وظيفة معدودة في الفنّ الأدبيّ العالي، وكلام النّقاد- مثلاً- عن السّجع المتكلّف الذي لا يروم سوى التَّجميل، وإثقال النّص به من غير أن يطلبه المعنى أو الموقف لا يحتاج إلى مزيد بحث.

أمّا تحسين التلقّي فهو وظيفة واضحة تعتمد على مجمل عمليّة الإبداع، والخبرة النفسيّة والمعرفيّة للمبدع بالمنظومة اللغويّة والبيانيّة التي يريد نقل معانيه على وفقها، وبأحوال مخاطبيه ومتلقّيه، فلا يكتفي بأداء المعنى في أوضح سبيل، وإنما يزيد عليه بأن يكون هذا الوضوح في أجمل حلّة؛ (فالأسلوب مجموعة من الإمكانات التي تحقّقها اللّغة، ويستغلّ أكبر قدر منها الكاتب النّاجح أو صانع الجمال الماهر الذي لا يهمّه تأدية المعنى وحسب،

بل يبتغي إيصال المعنى بأوضح السُّبل وأحسنها وأجملها، وإذا لم يتحقّق هذا الأمر أخفق الكاتب وانعدم معه الأسلوب)[1].

فالأسلوب- بحسب هذا الفهم- قوّة ضاغطة على المتلقّي تؤثّر في نفسه، وتحرّك مكامن فكره وشعوره من خلال إسهام هذا الأسلوب في أسس التّمكين جملةً لإحداث ردّ فعل واستجابة لمضمون العمل الفنّي، وكلّما كان هذا الضغط أكبر كانت ردود الفعل متكاثرة، مما يؤدي إلى أنّ تقدير كلّ خاصيّة أسلوبيّة يكون بحسب تناسبها مع المقام في مفهومه الواسع، وبمقدار ما تحدثه من ردود فعل لدى المتلقّي[2].

ولعلّ المهمّ هنا التّأكيد أنّ البحث يتّجه اتجاه المقاربة بعيداً عن المعياريّة الخالصة أو الجمال المقعّد، الذي أعفى المتلقّي من جميع مسؤوليّاته تجاه النّص، وجعله متلقياً هامشيّاً، وإن كان البحث سيستعين بهذه القواعد في هذه المقاربة، لأنّ مما لا ريب فيه أنّ هذه المعياريّة وتلك القواعد هي المدخل الأسلم والأصلح لتلمُّس الجمال في نصّ صاغته القدرة الإلهية، في نظم متفرّد لا يمكن الوصول إلى محاكاة أنماطه التعبيريّة، فالانطلاق سيكون من عنصره «الائتلاف» وصولاً إلى «الاختلاف».

وأسلوب التّمكين هو كلّ عنصر من العناصر الفنّية للعمل الأدبي، من شأنه أن يؤثّر في عمليّة التواصل وتحسين التّلقي، بغية خدمة الوظيفة الكبرى التي تنتهي إليها كلّ عمليات التَّواصل؛ وهي التّمكين.

ولّما كانت وظيفة التّمكين مقصودة في كلّ عمل يرتفع من مجال الاعتياد إلى مجال الأدبيّة، كانت دراسة كلّ ملفوظ بلاغيّ يمكن أن يحمل وظيفةً، ويتعيّن من ثمّ أسلوباً من أساليب التّمكين أمراً فوق طاقة مثل هذا البحث.

ومن هنا كان لزاماً على البحث أن يفتّش عن طريقة جامعةٍ- ولو إلى حدّ ما- تطوي

(1) الألسنيّة العربية، ريمون طحّان: 116، وينظر البلاغة والأسلوبية: 240.

(2) ينظر البلاغة والأسلوبيّة: الموضع السالف.

تلك الفنون البلاغيّة وتُصَنّفها تحت عنوانات يكون الكلام على بعضها كلاماً يصدق على سائرها مما ينطوي تحت العنوان نفسه، وقد كان أمام البحث- عند النّظر في جلّ الكتب التي عنيت بالتّصنيف- ثلاث طرائق لدراسة أساليب التّمكين؛ فأمّا الأولى، فتعتمد التّقسيم المألوف لعلوم البلاغة العربيّة، وتَكَلُّفَ دراسةِ كلّ فنّ من فنونها وأثره في التّمكين، بيد أنّ هذه الطريقة- فضلاً عن تقليديّتها- لا تنهض بها مثل هذه الدّراسة، ثمّ إن اتباعها سيوقع البحث في كثير من التكرار الذي لا طائل من ورائه.

وأمّا الثانية:- وهي التي اعتمدها صاحب «فلسفة البلاغة»، وصاحب «الصّورة الفنيّة في التُّراث النقديّ والبلاغي»، وبعض الكتب الأخرى- فتعتمد مقاربة هذه الأساليب من جهة العلاقات أو الأصول الفنيّة لها، فتدرس مثلاً تحت عنوانٍ كبير هو (القياس) أو (المقارنة) كلّ الفنون التي ترتدّ إليه في تركيبها الفنيّ وأثرها الفكريّ، كالتشبيه والاستعارة والكناية من دون الدخول في تصنيفات أنواعها الجزئيّة وأشكالها. ولا ريب في أن لهذه الطّريقة حسنات أهمّها الشّمول والإحاطة، بيد أنّها مُغرِقة في التنظير، مما يجعل الانتقال من الأصول إلى الفروع وضرب الأمثلة طويل الرِّشاء، ثمّ إنّ من اعتمد هذه الطريقة لم يحدّد لنا الأصول كلّها تحديداً صريحاً؛ بل لم يذكر ذلك صراحةً، فتجاهل- بقصد أو بغير قصد- أشياءَ يمكن أن تعدّ أصلاً كالصّورة السّمعية مثلاً، ومعلوم أنّ لها في النّص القرآنيّ الكريم شأناً يذكر.

وأمّا الثالثة:- وهي طريقة صاحب «خصائص التعبير القرآنيّ»- فقد بدا للبحث أنها تأخذ من الطريقتين الأوليين، وتفترق عنهما بخصائص تميّزها، فهي في ترتيبها كالأولى، إلاّ أنّها لا تلتمس الشُّمول والإحاطة، وهي في منهجها مثل الثانية، ولكنّها أقلّ إغراقاً في الفكريّة؛ إذ تطال الجزئيّات على نحو قريب من المباشرة، وهي بعدُ الطريقة التي سيعتمدها البحث في مقاربة النصّ الكريم، مرتّباً على ما رآه البحث أصلاً يصح عنواناً جامعاً لعناصر كثيرة ينتظمها النص؛ أي إنّ ما يقال عليها يمكن أن يقال على سائر ما يشاركها ويشبهها

في العمل والوظيفة.

ولعلّ أوّل هذه الأصول هو: الصّورة السّمعيّة، وتحت هذا الأصل يدرس البحث أهميّة هذه الصّورة وعملها، وأثرها في التّمكين، ثم يعرّج على أهمّ تجلّياتها ومظاهرها في النّص القرآنيّ الكريم.

وأمّا الثّاني: فهو «القياس» و«الاستدلال» البلاغيين ويقصد بذلك كلّ فنّ بلاغيّ يفضي إلى ضربٍ من ضروب المقارنة بين شيئين أو أكثر، وغير خافٍ أنّ كثيراً من الفنون البلاغيّة التي درست في علم البيان يمكن أن تندَرِج تحت هذه الأصل؛ كالتشبيه أو الاستعارة أو الكناية، فيكون الكلام على أيّ واحد منها يطال الجميع في التّنظير.

وأمّا الثّالث: فهو ما يمكن تسميته بـ (العلاقات السّياقيّة) أو (البنية الإسناديّة)، ويقصد به كلّ فنّ من الفنون يكون النظر فيه متوجّهاً إلى جملة الإسناد الخبري، وما يعتريها من تغييرات مقصودةٍ تحقيقاً لوظيفة معّينة؛ كالحذف والذكر، أو أحوال الإسناد، أو الالتفات، أو الفصل والوصل أو غيرها.

ومقصود هذا الباب - جملةً - رصدُ مجموعةٍ مختارة من الأساليب التي كان لها أثرٌ واضحٌ في التّمكين على سبيل المثال على غيرها؛ إذ إنّ حصر كلّ الأساليب والكلام عليها ليس في طاقة مثل هذا البحث وقتاً وحجماً؛ وذلك انطلاقاً من القيد السّالف الذي يحدّد منهج الاختيار ويوجّهه.

الفصل الأول

الصورة السّمعيّة وأثرها في التمكين

المبحث الأوّل

أهمية الصّورة السّمعيّة

لا ريب في أنّ الجانب المحسوس في الصّورة السّمعيّة من العمل الأدبيّ هو أولى مراحل احتكاك هذا العمل بمتلقّيه، وهو إذا أخذت القضيّة من جهة تناظر معادلة الإبداع أولى مراحل احتكاك صاحب النّص بالمنظومة اللغويّة التي يريد نقل معانيه على وفقها.

ولعلّ محض القيمة السّمعيّة أمرٌ مشترك بين الإنسان وسائر المصوّتات، مهما كان نوعها، بيد أنّها تكتسب عند الإنسان قيمة مميّزة؛ هي الارتفاع من محض التّصويت إلى درجة التّأثير والإسهام في عمليّة التّواصل والتّمكين لتكون مظهراً من مظاهر وعي الإنسان وسمّوه على المخلوقات الأخرى.

ولذا فقد كان لحامل هذه القيمة السمعيّة في النصّ الأدبي– وهي المفردات اللغويّة– مكانة لبيقة ولافتةٌ في أحكام النقد العربيّ منذ بوادره الأولى.

وقد سلف الإلماح إلى أنّ أولى مراحل عمل النّص الأدبي في التّمكين، تكون في كسر حواجز النّفس الإنسانيّة من خلال الأثر الوجدانيّ الذي يحدث بانفعال النّفس وارتياح الذّوق، الذي يعقبه تملّي الصورة بمضامينها الفكريّة، وهو ما أنيط– في الدرجة الأولى– بالصّورة السّمعيّة للعمل الأدبي، ومدى قدرتها على لفت انتباه المتلقّي وخلابته.

وما يودّه البحث في الوريقات الآتية هو النظر في أثر الصّورة السّمعيّة في عمليّة التواصل عامّة، وبعْضِ مظاهر الاهتمام بها في النّص القرآنيّ الكريم خاصّةً، بعيداً عمّا سمّي بـ (معركة الشّكل والمضمون) وما ثار حولها من مشكلات.

ولعلّ الكلام على الصّورة السّمعيّة وأثرها في التّمكين لا بدّ فيه من المرور على مقدّمات يمكن أن تصاغ أسئلةً تكون الإجابةُ عنها بياناً لهذا الأثر، وأولها: هل تطال مقولة (منظومة

العدول أو الانزياح) المفردات من جهة أصواتها؟؛ أي هل لاختيار المفردات أثرٌ في أدبيّة النّص إلى درجة تجعلها تنطوي تحت أساليب التّمكين؟

فإذا كانت الإجابةُ بالإيجاب فما المرجعيّة التي تضبط هذا الاختيار؟ وهل يكون أثرها من جهة محض الجرس أم من جهة الدّلالة أم من الجانبين معاً؟ ثم ما هي أهمّ تجلّيات وظيفة هذه الصّورة في النّصّ الكريم؟

إنّ الإجابة عن التّساؤل الأوّل تعتمد على تحديد موقع المفردة في معادلة الإبداع من جهتين هما: التخيُّر والتلقي[1].

فأمّا التخيّر فقد نوّه البحث به في فصول سالفة، وبحسبه أن يقف عند بعض المحّطات في التُّراث النَّقديّ تذكيراً، ليجد أنّ عناية هذا التّراث كانت كبيرةً في هذا المجال، ولعلّ أقدم ما وصل في هذا إشارة الجاحظ إلى مبدأ الاستبدال– الذي هو أساس مقولة العدول– التي يقول فيها: (وقد يَسْتَخِفُّ النّاسُ ألفاظاً ويستعملونها، وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلاّ في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظّاهر، والناس لا يذكرون السّغب، ويذكرون الجوعَ في حالة القدرة والسّلامة)[2]، والجاحظ يسدّد النّظر إلى أنّ الكلمات ليست سواءً في مخزونها الفكريّ الذي تحمله، وهو تأكيدٌ على مبدأ الفروق اللّغوية، كما يؤكّدِ من خلال كلمةِ (يستخفّ) على الأثر السّمعي، أي إنّه إلى جانب الفرق بين المخزونين المعنويّين، ثمّة فارق في الصّورة السمعيّة أسبقُ إلى الذّهن والاستعمال، وهذه الصّورة السّمعيّة هي التي دعت الناس إلى هذا الاستعمال.

ثمّ كانت إشارة ابن قتيبة صريحةً إلى مبدأ التخيّر وأثره؛ إذ يرى أنّ معاصريه من الشّعراء ليس لهم أن يتبّعوا السابقين في جانب اختيار الوحشيّ واستعماله، ثمّ يعقّب على هذا

(1) هما أمران متلازمان، إذ إنّ أثر المفردة في التلقّي هو الذي دفع إلى الاهتمام بها على صعيد الإنتاج.

(2) البيان والتبيين: 20/1.

قائلاً: (وهذا يكثر، وفيما ذكرتُ منه ما دلّك على ما أردتُ من اختيارك أحسن الرّويّ، وأسهل الألفاظ، وأبعدها من التّعقيد والاستكراه، وأقربها من إفهام العوامّ، وكذلك أختارُ للخطيب إذا خطب، والكاتب إذا كتب، فإنّه يقال: أَسْيَرُ الشّعْرِ والكلامِ المُطْمِع؛ يُرادُ الذي يَطْمَع في مثله من سَمِعَهُ، وهو مكانُ النَّجمِ من يد المتناول)[1].

والنُّصوص متكاثرةٌ تجعل من الأمر بدهيّة من البدهيّات، ولعلّ المهمّ الخلوص إلى أنّ (مبدأ) الاختيار يطال المفردات أصواتاً ومعاني، ومن ثمّ فإنّ لها أثراً في أدبيّة النّصوص وعلوّها أو استفالها من الجهتين معاً؛ أي من الجهة السمعيّة أولاً، ثم من الدّلاليّة من جهة العلاقة بين الدّال والمدلول ثانياً.

وإذ قيل إنّ مبدأ الاختيار يطال المفردات، فلا بدّ- إذاً- من مرجعيّة تجعل من أمر هذا التّخيّر أمراً ممكناً؛ أي المرجعيّة التي تعطي حقل الاستبدال الذي يتصرّف فيه صاحب النّص أولاً، والأسس التي تضبط هذا الاستبدال ثانياً.

وهذه المرجعيّة عند النقاد العرب ليست اللّغةَ العربيّةَ في مفهومها الواسع؛ بل إنّها لغةٌ مُصْطَفاة من تلك المنظومة اللغويّة الكبرى، اختارها واستعملها نخبة من أرباب الفصاحة واللَّسَن، وهو أمرٌ مبسوط عند القاضي الجرجاني الذي عمَّم وصف هذه النخبة فدعاها بالنَّاس في قوله: (إنّ النَّاس عمدوا إلى كلّ شيء ذي أسماء كثيرة فاختاروا أحسنها سمعاً، وألطفها من القلب موقعاً، وإلى ما للعرب فيه لغاتٌ فاقتصروا على أسلسها وأشرفها، كما رأيتهم يختصرون ألفاظ الطويل؛ فإنهم وجدوا للعرب فيه نحواً من ستين لفظة؛ أكثرها بشعٌ شَنِعٌ؛ كالعَشَنّط والعَنَطنَط والعَشَنَّق، والجَسْرَب والشَّوْقَب والسَّلْهَب والشَّوذَب، فنبذوا جميع ذلك وتركوه، واكتفوا بالطّويل لخفّته على اللّسان، وقلّة نبوّ السّمع عنه)[2].

ويتّضح أمر هذه النّخبة أكثر عند ابن الأثير الذي يسمّيهم «أرباب النّظم والنثر»،

(1) الشّعر والشعراء، (تح: شاكر): 103/1، 104.

(2) الوساطة: 18، وينظر سائر كلامه.

في قوله: (وذلك أنّ أرباب النّظم والنثر غربلوا اللّغة باعتبار ألفاظها، وسبروا وقسّموا، فاختاروا الحسن من الألفاظ فاستعملوه، ونفوا القبيح منها فلم يستعملوه)[1].

ويلتقي صاحب الطّراز مع القاضي وابن الأثير في أمرِ هذه المرجعيّة، فالعرب في أساليب كلامهم (يفضّلون لفظةً على لفظة، ويُؤثِرون كلمةً على كلمة، مع اتفاقهما في المعنى، وما ذاك إلاّ لأنّ إحداهما أفصح من الأخرى، فدلّ ذلك على أنّ تعلُّق الفصاحة إنما هو بالألفاظ العذبة والكلم الطّيبة، ألا ترى أنّهم استحسنوا لفظ الدّيمة والمُزْنة، واستهجنوا لفظ البُعاق، لما في المزنة والدِّيمة من الرّقّة واللَّطافة، ولما في البُعاق من الغِلَظِ والبشاعة)[2].

ومن الواضح أنّ النّقاد أرادوا القول بأنّ اللّغة خضعت لعمليّات اصطفاء موسيقيّ ودلاليّ نحو الأعلى، وأنّ الدّافع لهذا الاصطفاء هو الوظيفة التي احتكمت إلى ذوقٍ سمعيّ صافٍ، مثّله النُّخبةُ من أرباب اللَّسن والفصاحة، وأنّ هذه العمليّات ظلّت مستمرة في الزّمان والمكان، وعندما جاء القرآن الكريم كان محطّة مهمّة توجّت هذا الاختيار بأحسن ما كان أو يكون.

وبناءً على هذه المقولة كان هناك استحسان واستهجان للصُّورة السّمعيّة في اللّفظ المفرد وما يؤدّي إليه في التَّركيب في مجال التَّعبير واللّغة الأدبيّة، وأنّ هذا الاستحسان مرتبطٌ بالدرجة الأولى بحسن الصّورة السّمعيّة في الذوق؛ إذ إنّ الألفاظ متميّزة في بنائها بضرب من التأليف النغمي، ولما كان الأمر كذلك كان جزءٌ كبير من مفهوم الفصاحة– كما يرى صاحب الطّراز– مرتبطاً بعوارض الألفاظ[3]، وكانت المفاضلة بين لفظين أو أكثر تُرَدُّ إلى تلك العوارض، ومن هنا فقد كان العلويّ لا يوافق رأي من قال بعدم التَّفاوت بين الألفاظ من هذه الجهة، وأنّها كلّها حسنة، لأن الواضع لا يضع إلاّ حسناً، ويرى أنّ هذا الرأي فاسدٌ من وجهين: (أمّا أولاً: فلأنّه لو كان الأمر كما زعموه لكان لا تقع التّفرقة في

(1) المثل السائر: 91/1.

(2) الطّراز 71/1، وينظر أيضاً: المثل السّائر 90/1 فما بعدها.

(3) ينظر الطّراز: 71/1، 95.

الألفاظ في الأبنية والأوزان بين الخفّة والثّقل، وقد عرفنا تفاوتها في ذلك، وتحققنا أن منها ما يكون في غاية الرّقّة واللّطافة ومنها ما يكون في نهاية الثّقل والبشاعة، وأمّا ثانياً: فلأنّه كان يلزم ألاّ تقع التّفرقة بين الشّاذّ والمألوف والنادر والمستعمل من جهة الوضع)[1].

والصّفوة: أنّ العلماء وجدوا في أثناء معالجتهم لمفهومات (الفصاحة) و(البلاغة) أنّ للصّورة اللّفظيّة قيماً تأثيريّة ترتبط بمالها من وقع في صورتها السّمعيّة إفراداً وتركيباً، وأنّ ضابط هذا إنما كان ولا يزال الاحتكام إلى الذّوق، وما يلازمه من الأثر الحسّي الذي يرتبط بحاسّة السَّمع خصيصى؛ فابن طباطبا يرى أنّ كلّ حاسّة من حواسّ البدن (إنما تتقبّل ما يتّصل بها مما طُبعت عليه، وأنّ النّفس تسكن إلى ما وافق هواها، وتقلق مما يخالفه، فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزَّت له، وإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت)[2] فللصّورة السّمعيّة أثرٌ في صياغة العمل الأدبيّ، وأثرٌ في تلقّي هذا العمل ومن هنا كان لها أثر في التّمكين وتعيّنت أسلوباً من أساليبه.

---

(1) الطّراز: 61/1.

(2) عيار الشّعر: ص 15.

المبحث الثّاني
وظيفة الصّورة السّمعيّة

كان عند جلّ الدّارسين قدماءَ ومحدثين بناءً على ما سلف اهتمام كبير بالصّورة السّمعيّة إفراداً وتركيباً، ولا سيّما القرآنيّة منها، وبأثرِ هذه الصّورة في عمليّة التوصيل الأدبيّ، وقد كان الكلام على هذا الأثر كلاماً على مطيّة أو مرحلة أولى من مراحل تلقّي النّص الأدبيّ؛ إذ يكون فتح مغاليق ذهن المتلقّي رهناً بما يحدثه اللّقاء الأوّل بينه وبين النّص من إدهاشٍ وخِلاَبةٍ تضغط على المتلقّي وتدفعه إلى التّساؤل عن مضمونات العمل ومعانيه.

وقد بدا هذا واضحاً في كلام الجاحظ على الاتساق واستهجان العرف اللّغويّ لكلّ ما يُخلُّ به في صعيدي الإفراد والتّركيب، ثمّ أثره في جودة العمل الأدبيّ، ففي صعيد الإفراد يلحظ الجاحظ أنّ (الجيم لا تقارن الظّاء، ولا القاف ولا الطّاء، ولا الغين بتقديم ولا بتأخير، والزّاي لا تقارن الظاء ولا السّين ولا الضّاد ولا الذّال بتقديم ولا بتأخير)[1]، وفي صعيد التّركيب يقول: (ومن ألفاظ العرب ألفاظٌ تتنافر، وإن كانت مجموعةً في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلاّ ببعض استكراه، فمن ذلك قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قَفْرٍ ... وليس قُربَ قبرِ حربٍ قبرُ

...، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيّاً موفّقاً كان على اللّسان عند إنشاد ذلك الشّعر مؤونة)[2].

ثمّ لا يلبث أن يسعى إلى إيجاز القضيّة مبيّناً الوظيفة التي تؤدّيها الصّورة السّمعيّة في قوله: (وكذلك حروف الكلام، وأجزاء البيت من الشّعر، تراها متّفقة مُلْساً، وليّنة المعاطف سهلةً، وتراها مختلفةً متباينةً، ومتنافرةً مستكرهةً، تشقُّ على اللّسان وَتكدُّه،

---

(1) البيان والتبيين: 1/69.

(2) البيان والتبيين: 1/65، 67.

والأخرى تراها سهلةً ليّنةً، ورطبةً متواتية، سَلِسَةَ النّظام، خفيفةً على اللّسان، حتى كأنّ البيت بأسره كلمةٌ واحدة، وحتى كأنّ الكلمةَ بأسرها حرفٌ واحد)[1] فخطر ترك الائتلاف الذي فسّره الجاحظ بالمشّقة على اللّسان والكدّ، إنما هو التّباين الذي يؤدّي إلى الاستكراه، ويُفْهَمُ- ضرورةً- أنّ أثر الائتلاف الذي فسّره بالخفّة على اللّسان على عكس الأوّل؛ أي في الإقبال على النّص والسّرور به.

وكان الرمّاني أكثر وضوحاً من أبي عثمان؛ إذ ما يُفهم من كلام الجاحظ فهماً جاء عنده صريحاً في إشارته التي ربط بها بين حسن الصّورة السَّمعيّة؛ التي تتجلّى عنده في سهولة الألفاظ وجريانها، وبين إقبال النّفس على تملّي الصورة والنّظر في المضمون، يقول الرّمانيّ في باب (التلاؤم): (والسّبب في التّلاؤم تعديلُ الحروف في التّأليف، فكلّما كان أعدل، كان أشدّ تلاؤماً. وأمّا التنافر فما ذكره الخليل من البعد الشّديد أو القرب الشّديد. والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السّمع، وسهولته في اللّفظ، وتقبّل المعنى له في النّفس، لما يرد عليها من حسن الصّورة وطريق الدّلالة)[2].

ولعلّ المهمّ في هذا المقبوس ما أشار إليه الرّمّاني عن فائدة ما سمّاه بـ (التلاؤم) إذ هو في نهاية المطاف تقبّل المعنى لحسن صورته سماعاً وتلفّظاً وأهميّة هذا في تمكين المعنى عند المتلقّي.

وقد كان للصُّورة السمعيّة نصيب فيما أفرده القاضي الجرجانيّ في وساطته من أحكام؛ إذ عدّ الصّورة السمعيّة دليلاً على تفاوت طبيعة الكلام بين مبدع وآخر، واستدلَّ على هذا التّمايز من خلال ما تثيره هذه الصّورة في نفس المتلقّي من نفور أو اتساق عند اللقاء الأوّل بينها وبين النّص، مع غضّ الطرف عن المعنى المتضمّن؛ إذ إن هذا مرحلة أخرى لا تداخل هذه المرحلة؛ يقول القاضي: (وإذا أردت أن تعرف موقع اللّفظ الرّشيق

(1) البيان والتبيين: 67/1.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الرّمّاني: 88.

من القلب، وعِظَم غَنَائِه في تحسين الشّعر فتصفّح شعر جرير وذي الرُّمّة من القدماء، والبحتريّ في المتأخّرين، وتتبّع نسيب متيمّي العرب ومتغزّلي أهل الحجاز، كعُمر وكُثيّر وجميل ونُصَيب، وأضرابهم، وقسهم بمن هو أجود منهم شعراً وأفصح لفظاً وسبكاً، ثم انظر واحكم وأنصف، ودعني من قولك: هل زاد على كذا، وهل قال إلاّ ما قاله فلان، فإنّ روعة اللّفظ تسبق بك الحكم، وإنما تفضي إلى المعنى عند التَّفتيش والكشف...، وإنما تألف النّفس ما جانسها وتقبل الأقرب فالأقرب إليها)[1].

وكلام القاضي رحمه الله واضح ومهمّ، إذ إنّه يُجمل الفكرة التي كانت إشارةً عند الرّمانيّ والجاحظ من قبله، ويلتقي مع النقد الحديث في أمرٍ مهمٍّ في هذا السّياق، عند قوله في المقبوس المذكور (تصفّح) إذ هي إشارة مهمّة إلى قناة الاتصال، فالقيمة السمعيّة لا يُقتصر فيها على التَّلقّي الشّفاهي، الذي تكون فيه قناة الاتصال هي (الأذن)، ويكون النّص مسموعاً فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى قَسِيم الاتصال الشّفاهي في التّلقّي إذ تكون قناة الاتصال هي العين ويكون الكلام مقروءاً، ويكون أثر القيمة السَّمعيّة عندئذٍ فيما سمّاه النَّاقد الإنكليزيّ (ريتشاردز) «الأذن الباطنيّة، أو أذن العقل» في قوله: (ويندر أن تحدث الإحساسات المرئيّة للكلمات بمفردها، إذ تصحبها أشياء ذات علاقة وثيقة بها، بحيث لا يمكن فصلها عنها بسهولة، وأهمّ هذه الأشياء (الصُّورة السمعيّة)، أي وقعٍ جرس الكلمة على الأذن الباطنيّة، أو أذن العقل)[2].

ولم يختلف الأمر كثيراً عند النقّاد المحدثين في هذه القضيّة، اللّهم إلاّ في وضوح إشارتهم إلى الأثر النفسيّ صراحةً للقيمة الصوتيّة، وتقسيمهم النَّظريّ الصّريح للعمل الأدبي إلى صورتين؛ صورة أولى: يقصد بها العناصر التي يتألّف منها العمل الأدبيُّ زمانيّةً كانت أم مكانية، مع صرف النّظر عن مضمونها، وصورة ثانية: تعبّر عن مضمونات هذا العمل، فالصورة الأولى بالنّسبة إلى القصيدة هي الصورة الموسيقيّة الناجمة عن مجموعة المسافات

(1) الوساطة: 24، 25، 29.

(2) مبادئ النقد الأدبي، ريتشاردز 169، 170.

الزمانيّة (السكون والحركة) وما تحدثه من إيقاع متوازن مع تغيُّر صورة الحروف، مما يجعلها تحافظ على شيئين في آنٍ واحد: رتابة الإيقاع بتتالي الحركة والسّكون باطراد وانتظام، وتنوّع هذا الإيقاع بتغيُّر صورة الحروف، ويطلق على ما تعتمد عليه الصّورة الأولى (العناصر الموضوعيّة)، كما يكون الحكم عليها حكماً جماليّاً بحتاً، لأنّه يصح إصداره على الشيء نفسه وفي الظّروف نفسها، ولما كانت هذه العناصر الموضوعيّة ثابتةً لا تتغيّر كان الحكم عليها من ثمّ حكماً موضوعيّاً؛ أي إنّه يصوّر إجماعاً عامّاً لا هوى فرديّاً[1]، فبعد أن كان المقياس متفاوتاً يُردّ عند الأقدمين إلى ذوق المتلقّي أصبح هذا المقياس موضوعيّاً لا يختلف باختلاف المتلقّين وأذواقهم، ومن هنا كان قول أصحاب التوجيه الأدبيّ: «فللألفاظ من حيث هي أصوات أثر موسيقيّ خاص، يوحي إلى السّمع بتأثيرات مستقلةٍ تمام الاستقلال عن تأثيرات المعنى»[2].

وقول الدكتورة سهير القلماوي: «إنّ درجة من درجات التأثُّر، أو درجةً من درجات إطلاق الخيال في ميادين المعنى الذي يقال فيه الشّعر، يُتَوصّل إليها بتتابع جرس الكلم مجرّداً عن معناه»[3].

وفي المنحى نفسه ينوّه الدكتور بدوي طبانة قائلاً: «وتكاد القيمة الذاتيّة للألفاظ تنحصر في تلك المتعة الحسيّة التي يجدها المتلقّي مستمعاً أو قارئاً أو مردّداً...، وتلك مزيّة واحدة تحسب للألفاظ، ولكنّها مع وحدتها ليست من المزايا التي يستهان بها في التعبير اللغويّ، وفي التعبير الأدبيّ بالذات، لأنّ لذلك أثره المباشر في الإمتاع والإطراب وأثره في تحريك النّفوس وتهيئتها لقبول تأثر الصور والأفكار التي تتضمّنها»[4].

---

(1) ينظر: الأسس الجماليّة في النقد العربي، د. عزّ الدّين إسماعيل: 98 فما بعدها، والفاصلة في القرآن، د. محمد الحسناوي: 195 فما بعدها.

(2) التوجيه الأدبي، طه حسين ورفاقه: 138.

(3) النقد الأدبي، سهير القلماوي: 63.

(4) قضايا النقد الأدبي، بدوي طبانة: 147، 148.

فحركة الكلمات وصوتها- كما يشير ريتشاردز- يدغدغان الاهتمامات بعمقٍ وألفة، حتى قبل أن نفهم معناها عقليّاً وقبل أن تتشكّل الأفكار التي تسببت عن هذه الكلمات، وهو أمرٌ واقع لا ريب فيه عند كلّ قارئ حساس، ففي جميع أنواع الشّعر تقريباً يبدأ بالعمل أولاً صوت الكلمات والإحساس بها، وهو ما يدعى شكل القصيدة مقابل ما ندعوه مضمونها، والمعنى الذي يفهم من هذه الكلمات متأثّرٌ إلى حدّ كبير بهذه الحقيقة[1].

والصّفوة أن مظاهر الصّورة السّمعية وتجلّياتها لها وظيفتها المقصودة في الأدب العالي، وهذه الوظيفة هي أنّها المنبّه الأوّل الذي يشدُّ ذهن المتلقّي إلى تملّي المضمون بعد أن أسره الشّكل وربطه بوشائج متينة مع النّص، فالكلام على هذه الصّورة وأثرها ليس تعلّقاً بالشّكل وتنويهاً به على حساب المضمون الذي هو المراد في نهاية المطاف، فاللّفظ والمعنى كلٌّ لا يتجزّأ إلاّ في حال التّنظير، فبينهما تلازمٌ دائمٌ ولا سيّما في النّص الكريم، فـ«الكلمةُ ليست أداة اتصال وحسب، وليست مطيّة أو وعاءً للأفكار فحسب، بل إنّها أمارةٌ عليها ودليلٌ إليها، إنّها بمثابة الحدّ الأوسط الذي بدونه لا يمكن الانتقال من المقدّمات إلى النتائج»[2].

---

(1) ينظر: النقد، أسس النقد الأدبي الحديث، تر: هيفاء هاشم، مراجعة: نجاح العطار: 109، 110.

(2) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: 89.

المبحث الثّالث
بعض تجلّيات وظيفة الصّورة السّمعيّة في القرآن الكريم

إنّ مما لا ريب فيه أنّ البيان القرآنيّ أثبت جدارةً معجزةً في ربط المتلقّي بالنّص بوشائج متينة، ولعلّ أهمّ وجوه هذا الرّبط كان كامناً في أثر صورته السّمعيّة وقدرتها الفائقة على إثارة المتلقّين خلال العصور، فقد كان (هذا الجمال الصوتيّ، أو النّظام التوقيعيّ، هو أوّل شيء أحسّته الآذان العربيّة)[1]؛ (فحروف القرآن تُرى في كلماته، وكلماته ترى في جُمَلِه ألحاناً لغوية رائعة كأنّها لائتلافها وتناسبها قطعةٌ واحدة، قراءتها هي توقيعها)[2].

ولعلّ القرآن الكريم في هذه الوجهة شأنه شأن البيان السّامي، له صورة سمعيّة يناط بها تحقيق تلك الوظيفة، ومهما يكن من أمر فإنّ تجلّيات هذه الوظيفة ومظاهرها المستكنّة في البيان القرآني كثيرة إلى درجة تنهض جزئية من جزئيّاتها ببحث مستقلّ عظيم، وبحسب البحث أن يختار ما رآه أوضح هذه التجلّيات، وأهمها، وهي:

المطلب الأوّل– بناء النّص الكريم على الخفّة والتّلاؤم في الصّورة السّمعيّة:

ويقصد بالخفّة والتّلاؤم سهولةُ النّطق، وألاّ ينبو المنطوق عن السّمع، لا ما يتّصل بما هو رقيقٌ فحسب[3].

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني: 2/206.

(2) إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي: 214.

(3) تنظر تفصيلات هذا في جماليّات المفردة القرآنيّة، د. أحمد ياسوف ص 179 فما بعدها، و190 فما بعدها، وجرس الألفاظ ودلالتها، د. ماهر مهدي هلال: ص 210 فما بعدها.

المطلب الثاني– خلوّ النّص الكريم من المفردات الطّويلة:

ليست العبرة في طول المفردة كثرة عدد حروفها؛ بل هي في نوعيّة هذه الحروف وتوزيعها، وحركاتها، والمدود التي تتخلّل المفردة عاضدةً لتلك الحركات، وهو ما انتهى إليه الرّافعيّ أهمّ من ناقش هذه المسألة؛ إذ قال: (وقد وردت في القرآن ألفاظٌ هي أطول الكلام عددَ حروفٍ ومقاطع، مما يكون مستثقلاً بطبيعة وضعه أو تركيبه، ولكنّها قد خرجت في نظمه مخرجاً سريّاً، فكانت من أخصر الألفاظ حلاوةً وأعذبها منطقاً وأخفّها تركيباً؛ إذ تراه قد هيّأ لها أسباباً عجيبةً من تكرار الحروف وتنوّع الحركات، فلم يُجْرِها في نظمه إلاّ وقد وجد ذلك فيها، كقوله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾[1] فهي كلمةٌ واحدة من عشرة أحرف، وقد جاءت عذوبتها من تنوّع مخارج الحروف، ومن نظم حركاتها، فإنّها صارت في النّطق كأنّها أربع كلمات؛ إذ تُنْطق على أربعة مقاطع، وقوله: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾[2] فإنّها كلمة من تسعة أحرف، وهي ثلاثة مقاطع، وقد تكرّرت فيها الياء والكاف، وتوسّط بين الكافين هذا المدّ الذي هو سرّ الفصاحة في الكلمة كلّها)[3].

ولعلّ هذين المظهرين في الحقيقة يجمعان جلّ الصّفات التي ذكرها العلماء في أبواب الفصاحة؛ من جزالةٍ ورقّةٍ وانسجام وعذوبةٍ وخفّةٍ ورشاقةٍ وجزالةٍ وغير ذلك من الإجمالات التي أجملوها، وهما بعدُ اللّذان تظهر بهما الصّورة السّمعيّة الفريدة الخفيّة التي تستَكنّ في النّص الكريم بين الحرف والحركة والسّكون في نسيج يأخذ كلّ جزء منه مكانه الدقيق[4].

---

(1) النور: 55.

(2) البقرة: 137.

(3) إعجاز القرآن، الرافعي: 229، وينظر سائر كلامه، وتنظر مناقشة الدكتور ياسوف في جماليّات المفردة القرآنيّة: 181 فما بعدها، والدكتور هلال في جرس الألفاظ ودلالتها: 162 فما بعدها.

(4) آثر البحث الإيجاز في هاتين الظاهرتين لأنّ مرجع الأمر فيهما أولاً وأخيراً إلى الذوق والتّجربة السّمعية المستوفية، ولذا فقد كان للدارسين فيهما آراء تصل إلى حدّ التضارب.

المطلب الثالث– فواتح السّور القرآنيّة:

أولاً: أهميّة الفواتح:

نوّه جلّ الدارسين بفواتح الأعمال الأدبيّة– عامّةً– وأثرها في تلقّي النّص، فأبو هلال العسكري ينقل عمّن سمّاه (بعضَ الكُتّاب) قوله: (أحسنوا معاشر الكتّاب الابتداءات فإنّهن دلائل البيان)[1]، ثمَّ بيّن أهميّة هذه الفواتح من خلال البعد الوظيفيّ الذي تحتلّه في إشارةٍ إلى تفوّق النّصّ القرآنيّ الكريم في هذا المجال؛ إذ يؤكّد أنّ المطلع أوّل ما يلامس السّمع من النّص، فهو– ثمّة– غرّة هذا النّص ودليل على ما سيأتي بعده (فإذا كان الابتداء حسناً بديعاً، ومليحاً رشيقاً، كان داعيةً إلى الاستماع لما يجيء بعده من الكلام، ولهذا المعنى يقول الله عزّ وجل: «ألم، وحم، وعسق»، فيقرع أسماعهم بشيء بديع ليس لهم بمثله عهد، ليكون ذلك داعيةً إلى الاستماع لما يجيء بعده، والله أعلم بكتابه، ولذلك جعل أكثر الابتداءات بـ(الحمد لله) لأنّ النّفوس تتشوّف إلى الثّناء فهو داعيةٌ إلى الاستماع)[2].

كما عقد العلويّ فصلاً للمبادئ والافتتاحيّات عدّ فيه الافتتاح ركناً من أركان البلاغة، ومن ثمّ فإنّ على (كلّ من تصدّى لمقصد من المقاصد، وأراد شرحه بكلام أن يكون مفتتح كلامه ملائماً لذلك المقصد..، فحيث يكون المطلع جارياً على ما ذكرناه، فهو من الافتتاح الحسن، وحيث يكون جارياً على عكسه فهو معدود من القبيح)[3].

ومن هنا لم يكن بدعاً توجّه عناية الدّارسين إلى النّظر في فواتح السّور القرآنية الكريمة، من جهة أنّها خصوصيّةٌ لافتةٌ من خصوصيّات النّص الكريم تُميّزه وتدل دلالة واضحة على إعجازه.

---

(1) الصناعتين: 431.

(2) الصناعتين: 437.

(3) الطّراز: 141/1، والحقّ أنّ جُلّ أهل الفنّ نوّهوا بأثر الفواتح وأفردوها بالدّراسة والتَّقصّي، وجلّ كلامهم يدور على ما ذكر؛ ينظر منهاج البلغاء للقرطاجنّي: 309، 310 فما بعدها، والجامع الكبير لابن الأثير: 187 فما بعدها، والمثل السّائر لابن الأثير: 236/2، وشرح عقود الجُمان للسيوطي: 172.

ثانياً: الفواتح القرآنيّة: ضبطٌ وتحديد:

لعلّ يسير النّظر في كتاب الله تبارك وتعالى يبدي أنّ فواتح سوره الكريمة كانت على ضربين في التّصنيف:

ضربٍ يكون الافتتاح فيه بألفاظ داخلةٍ في حيّز المُتَعارَف من لغة العرب، ومن ثَمَّ فإنّها تحمل معانيَ واضحةً معلومة لكلّ عربيّ، وهي على ما ذكر الزَّركشيّ تسعة أنواعٍ من عشرةٍ لا يخرج شيءٌ من الفواتح الكريمة عليها؛ هي: الثناءُ عليه عزّ وجلّ إيجاباً لصفات المدح ونفياً لصفات النقص، والنّداء، والخبر، والقَسَم، والشّرط، والأمر، والاستفهام، والدّعاء، والتّعليل[1].

وضربٍ يكون الافتتاح فيه بحروف (مفردةً أو متعدّدةً) لا يدلّ ائتلافها الذي أُلِّفت عليه، ونطقها الذي تواتر، على كلماتٍ مُتَعارَفةٍ في لسان العرب، وهو عاشر التّسعة التي ذكرها الزّركشّي آنفاً.

ولعلّ أثر الضرب الأوّل في تلقّي النّص الكريم أن يكون واضحاً، من وجهة أنّها لا تختلف في وظيفتها عن سائر آيات الذكر الحكيم، إلاّ أنّ لها مزيّة هي التصدّر في افتتاح السّور الكريمة، ومن وجهة حملها لدلالةٍ معلومةٍ نوّه بها جلّ المشتغلين بخدمة النّص القرآنيّ، وكلام صاحب الصّناعتين قريب.

وأمّا أثر الضرب الثاني- وهو المقصود بالدّراسة هنا- فقد يكون فيه التباس ومجال للنّظر، من جهة أنّ العلماء اختلفوا فيه: هل هو منطوقٌ ذو مفهوم معلوم؟ أم هو منطوق حامل لدلالةٍ ولكنّها غير معلومةٍ؟ أم هو منطوقٌ غير دالٍّ في نفسه على مفهوم مباشر؟

وواقع الحال يشير إلى أنّ الحروف المقطّعة جاءت في صدر تسع وعشرين سورة كريمة جلّها مكّي النّزول على المشهور[2]، وهي إمّا أن تكون بحرف مفرد كما في (ص) و(ن)

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 164/1 فما بعدها.

(2) ليس في السّور التي تتصدّرها الحروف المقطّعة من المدنيّ سوى الزهراوين «البقرة وآل عمران»، والرّعد.

و(ق)، أو بحرفين كما في (طه) و(حم)، أو بثلاثة كما في (ألم) و(ألر)، أو بأربعة كما في (ألمص) و(ألمر)، أو بخمسة: كما في (كهيعص) و(حم عسق)، ومجموع هذه الحروف جملةً– كما ذكر الزركشي[1] – ثمانية وسبعون حرفاً تغدو بعد حذف المكرّر أربعة عشرة حرفاً يجمعها قول القائل: (نصّ حكيم قاطع له سرّ).

ثالثاً: أقوال أهل العلم في هذه الحروف:

كان للمفسّرين من هذه الحروف من جهة المبدأ موقفان:

الأوّل: يرى أنّها من المتشابه الذي لا يعلمه إلاّ الله، ومن ثمّ منعوا الخوض في الكلام عليها، وروي في هذا الصّدد قول لأبي بكر الصّديق رضي الله عنه أنّ (في كلّ كتاب سرّاً، وسرّ الله في القرآن أوائل السّور)[2] وبهذا قال جلّةٌ من أهل العلم[3].

والثاني: يرى إمكان معرفة معناها وجواز الخوض في ذلك، وقد أفاض الفخر الرّازي في الاحتجاج لهذا الرّأي، فاحتجّ بالقرآن والمنقول والمعقول[4]، ومن هنا فقد فُسّرت هذه الحروف تفسيرات كثيرة بين شطط واعتدال، وأصبحت مادّة خصبة للدّراسة والرَّأي، فلم يبق مفسّر أو عالم من علماء القرآن إلاّ وذكرها مرجّحاً أو ناقداً مفنّداً، ومهما يكن من أمر هذه التفسيرات، فإنّها تجري على ضربين في النّظر:

الأوّل: يتوجّه إلى أنّها حاملةٌ لمعنى في ذاتها؛ أي هي منطوقٌ له مفهومٌ يدرك مباشرة منها مفردةً أو مركّبة، وتدلّ عليه دلالة الاسم على مسمّاه؛ فهي: إمّا دوالّ على أسماء الله الحسنى، أو مفاتيح لها على سبيل الرّمز والاختصار، أو هي حروف يتكوّن من ترتيبها

---

(1) ينظر البرهان: 167/1.

(2) يروى نحوه عن عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه، ينظر: التفسير الكبير للفخر الرّازي: (مج 1، ج2 ص3) فما بعدها، وتفسير الخازن: 19/1، والبرهان للزركشي: 173/1 فما بعدها، وتفسير أبي السّعود: مج1، ج20/1.

(3) تنظر هذه الآراء مفصّلةً في: فواتح السّور القرآنيّة، د. حسين نصّار: 11 فما بعدها.

(4) ينظر: التفسير الكبير: مج1، ج4/2، 5.

على نحوٍ معيّن اسم الله الأعظم، ولو عرف الناس هذا النَّحو من التَّرتيب لعرفوا ذلك الاسم، أو هي اسم ملك من ملائكته سبحانه، أو نبيّ من أنبيائه، أو هي أقسام أقسم الله بها، أو هي أسماء للسّور، أو للقرآن الكريم، أو هي تدلّ على عبارات وجمل على سبيل الاختصار؛ فـ (ألر) مثلاً تدل على: أنا الله أرى، أو أنّها علامات وضعها كتّاب الوحي، أو أنّ المراد بها قيمها العدديّة بحسب (حروف الجُمَّل) أو ما يسمّى بعدّ أبي جاد.

ولعلّ الخوض في هذه التفسيرات لا يخلو من المزالق؛ إذ إنّ واحداً منها لم يخلُ من نقد أو باب من أبواب الرّد، ولا سيّما التَّفسيرين الأخيرين إذ رميا بالتّهافت، وورد النهي الشّديد عن الأخير)[1].

وأمّا الثاني: فيتوجّه إلى أنّها ظواهر صوتيّة حاملةٌ لوظيفة؛ أي إنّ معناها يتحصّل من هذه الوظيفة، وتكاد الآراء والأقوال في هذا الجانب تتفق على أن المراد بهذه الظواهر الصّوتيّة القيمة السّمعية لحروفها في (التنبيه)، ثم إنّهم اختلفوا بعد ذلك في الشيء الذي تنبّه عليه، وفي الطرف الذي تنبهه؟ وأَذْكَرُ هذه الآراء رأيان: الأوّل: يرى أنّها تنبّه على إعجاز القرآن الكريم؛ وهذا التنبيه يكون من الإشارة الخفيّة إلى أنّ النّص الكريم مبنيٌّ من هذه الحروف، فهذه الحروف جيء بها إشارةً إلى سائر حروف الهجاء التي تكوّن النّص القرآنيّ وسائر كلام العرب، فيكون تنبيه العرب والخلق أجمعين على عجزهم عن محاكاة النّص الكريم والمبالغة في الحجّة عليهم، وهذا الرأي– الذي كان رائده الباقلاني والزمخشريّ بعده– أكثر الآراء قبولاً عند جلّ المفسّرين والدّارسين[2]؛ والثاني: يرى فيها محض التنبيه، لكي يكون أبلغ في قرع الأسماع؛ أي إنّ التنبيه هنا ليس أكثر من لفت للانتباه إلى النصّ، والمُنبَّه إمّا أن يكون النبيّ ﷺ ليستعدّ لتلقّي الوحي؛ إذ إنّه إنسان يشغله ما يشغل سائر البشر[3]، أو هم

(1) تنظر تفصيلات هذه الآراء والرّدود عليها في: التفسير الكبير للفخر الرازي: الموضع السّالف نفسه، وفواتح السّور القرآنيّة، د. حسين نصّار: الموضع السّالف نفسه.

(2) ينظر: إعجاز القرآن، الباقلاّني: 65 فما بعدها، والكشّاف: 31/1، ومباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصّالح: 190 فما بعدها.

(3) يشار إلى أن هذا الرّأي رُدَّ من كثير من العلماء.

المشركون إلزاماً لهم بالحجّة فيفتحوا للقرآن أسماعهم لتجب الحجّة بسماعه[1].

المناقشة:

يرى البحث أنّ الاتجاه الثّاني في تفسير هذه الظّواهر الصّوتيّة الفريدة أخلق بالقبول، ذلك لأنّ قصده في التّنزيل الكريم واضح، وأنّ هذه التّفسيرات التي نحت النّحو الثاني ليست عند النّظر تفسيرات بما تحمله كلمةُ التفسير من دلالة؛ بل هي خصائص تختصّ بها هذه الفواتح ترجع إلى صورتها السّمعيّة، ويمكن جمعها في وجهٍ واحد مُعَمَّم يكون عنواناً لها، وهو وجه إسهامها في الوظيفة الكبرى للنّص الكريم وهي التّمكين. ثم لأنّ الخصائص الصوتيّة لهذه الظّواهر وموقعها ومواضعها في النّص الكريم يبدي توجّهاً واضحاً نحو ضرورة الإفادة من صورتها السّمعية وإبهام معناها، في لفت المتلقّي عامّةً إلى ما سيرد بعدها من معانٍ خدمةً لتلك الوظيفة، وهي بعدُ ثابتة مع غضّ الطّرف عن مضامينها.

ومما يدعم هذا الرّأي أنّ جلّ العلماء من مفسّرين ودارسين قد اهتموا اهتماماً بالغاً بالتصنيفات الصّوتيّة لهذه الحروف وهي أولى خصائصها المميّزة، ثم في بيان دلائل هذا التصنيف، وهي الثانية، ثمّ في بيان وظائفه، وهي الثالثة. وقد كان الباقلاّنيّ في طليعةِ هؤلاء عندما لاحظ أنّ (الحروف التي بُنِيَ عليها كلام العرب تسعةٌ وعشرون حرفاً، وعدد السّور التي افتُتِح فيها بذكر الحروف ثمانٍ وعشرون سورة (بل هي تسع وعشرون كما ذُكِر)، وجملةُ ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السّور من حروف المعجم نصف الجملة، وهي أربعة عشر حرفاً، ليدلّ بالمذكور على غيره، والذي تنقسم إليه هذه الحروف أقسام: فمن ذلك أنّهم قسموها إلى حروفٍ مهموسة، وأخرى مجهورة؛ فالمهموسة منها عشرة؛ وهي: الحاء والهاء والخاء والكاف والشّين والثّاء والفاء والتّاء والصّاد والسّين، وما سوى ذلك من الحروف فهي مجهورة، وقد عرفنا أنّ نصف الحروف المهموسة مذكورة في جملة

(1) ينظر الفخر الرّازي: الموضع السّالف، ومباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح: 190 فما بعدها.

الحروف المذكورة في أوائل السّور، وكذلك نصف المجهورة على السّواء لا زيادة ولا نقصان)[1].

ثمّ يضيف الباقلاّني في هذا الإحصاء تفصيلاً آخر في الموضع نفسه من كتابه، وهو أنّ نصف حروف الحلق (العين والحاء والهمزة والهاء والخاء والغين) مذكورة في جملة هذه الحروف وهي (العين والحاء والهاء)، وكذلك الأمر مع غير حروف الحلق، وأنّ نصف الحروف الشّديدة (الهمزة والقاف والكاف والجيم والتّاء والدّال والطّاء والباء) مذكورٌ أيضاً، وأنّ نصف الحروف المطبقة (الطّاء والضّاد والصّاد والظّاء) مذكورٌ أيضاً في جملتها. وهي أولى خصائص هذه الفواتح التي أفاض القول فيها كلٌّ من الزمخشريّ والزّركشي وزادا على ما ذكره الباقلاّنيّ مجملاً تفصيلات يضيق المقام عن ذكرها[2].

وأمّا ثانية خصائص هذه الفواتح: فهي ما علّل به الدّارسون ظاهرة التّأكيد على موقعها المناسب في تسلسل النطق مترددة من مبتدأ جهاز النّطق إلى منتهاه، وهو ما لفت الباقلاّنيّ– رائد هذا التوجّه– إذ إنّ القرآن الكريم بدأ بـ (ألم) في سورة البقرة وهي أوّل سورة قرآنية في ترتيب المصحف، فاقترح تعليلاً صوتيّاً لذلك؛ إذ (إنّ الألف المبدوءة بها هي أقصاها مطلقاً، واللاّم متوسّطة، والميم متطرّفة؛ لأنها تُؤخذ في الشّفة، فنبّه بذكرها على غيرها من الحروف وبيّن أنّه إنما أتاهم بكلام منظوم مما يتعارفون من الحروف التي تتردّد بين هذين الطرفين)[3].

وأمّا ثالثة الخصائص فهي: ظاهرة استعمال هذه الحروف دون سائرها المهمل في الفواتح وهو ما ذكره الزّمخشريّ عند قوله: (ثم إذا استقريت الكلم وتراكيبها، رأيت الحروف التي ألغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكور منها، فسبحان الذي دقّت في كلّ شيء حكمته، وقد علمت أنّ معظم الشيء وجلّه ينزل منزلة كلّه، وهو

(1) إعجاز القرآن، الباقلاني: 66.

(2) ينظر الكشّاف: 1/38، 39، والبرهان: 1/169، وتبعهم على ذلك جلّ الأعلام.

(3) إعجاز القرآن، الباقلاني: 68، وقال ما يقاربه الزّركشيّ في البرهان: 1/168.

المطابق لِلَطائف التّنزيل واختصاراته، فكأنّ الله عزّ اسمه عدّد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم إشارة إلى ما ذكرت من التّبكيت لهم، وإلزام الحجّة إياهم)[1].

وأمّا رابعة هذه الخصائص فهي: مواطن استعمال هذه الحروف وكثرتها بحسب ما جاء عن العرب في تكاثر بعض الحروف في بعض الأبنية دون بعضها، وفائدة تكرار جملةٍ منها في فواتح البيان القرآنيّ، وتفريقها على بعض السّور دون بعضها، ودون جمعها في أوّل القرآن الكريم جملةً، وهو ما رصده الزمخشريّ في قوله: (ومما يدلّ على أنّه تعمّد بالذكر من حروف المعجم أكثرها وقوعاً في تراكيب الكلم: أنّ الألف واللاّم لما تكاثر وقوعهما فيها جاءتا في معظم هذه الفواتح مكرّرتين، وهي: فواتح البقرة وآل عمران والرُّوم والعنكبوت ولقمان والسّجدة والأعراف والرّعد ويونس وإبراهيم وهود ويوسف والحجر، فإن قلت: فهلاّ عدّدت بأجمعها في أوّل القرآن، وما لها جاءت مفرّقة على السّور؟ قلت: لأنّ إعادة التّنبيه على أنّ المتحدّى به مؤلّف منها لا غير وتجديده في غير موضع واحد أوصل إلى الغرض، وأقوى له في الأسماع والقلوب من أن يفرد ذكره مرّةً، وكذلك مذهب كلّ تكرير جاء في القرآن فمطلوب به تمكين المكرّر في النفوس وتقريره، فإن قلت: فهلاّ جاءت على وتيرةٍ واحدة، ولم اختلفت أعداد حروفها؟ قلت: هذا على عادة افتنانهم في أساليب الكلام وتصرّفهم فيه على طرق شتّى ومذاهب متنوّعة)[2].

وأمّا خامسة هذه الخصائص: فما تعقّبه الزّركشيّ في بعض هذه الفواتح مُعَمِّماً على القرآن الكريم كلّه؛ ذلك هو ملاءمة الطاء للسين في (طس) ومجانسة الطاء للهاء في (طه)؛ يقول: (وتأمّل اقتران الطّاء بالسّين والهاء في القرآن، فإنّ الطّاء جمعت من صفات الحروف خمس صفات لم يجمعها غيرها وهي: الجهر والشّدة والاستعلاء والإطباق والإصمات، والسين مهموس رخو مستفل صفير منفتح، فلا يمكن أن يجمع إلى الطاء حرف يقابلها

(1) الكشّاف: 1/40.

(2) الكشّاف: 1/40.

كالسّين والهاء، فذكر الحرفين اللّذين جمعا صفات الحروف)[1].

وأمّا سادس هذه الخصائص: فهو دوران حروفها في السّورة التي تتصدّرها– غالباً– وهو الذي تنبّه عليه الزّركشي، فلحظ اشتمال سورة (ق) على ذات الحرف، وما في صوت (القاف) من القلقلة والشدّة، والجهر والانفتاح، يقول: (وتأمّل السورة التي اجتمعت على الحروف المفردة كيف تجد السورة مبنيّةً على كلمة ذلك الحرف، فمن ذلك (ق والقرآن المجيد)، فإنّ السّورة مبنيّة على الكلمات القافيّة: من ذكر القرآن، ومن ذكر الخلق، وتكرار القول ومراجعته مراراً، والقرب من ابن آدم، وتلقّي الملكين، وقول العتيد، وذكر الرقيب، وذكر السابق والقرين، والأرض وإلقاء الرواسي فيها، وبسوق النّخل، والرزق، وذكر القوم، وخوف الوعيد، وغير ذلك)[2].

وكذا في (ص) في تذوّق صوتيّ للشدّة والوقعة والخصومة بما يتناسب واصطكاك الصاد في الحلق، وصداها في الأذن[3].

وأمّا سابعة تلك الخصائص: فهي أن كثرة السّور الكاثرة التي افتتحت بها كانت مكّية النزول (ست وعشرون سورة مكّية في مقابل ثلاث سور مدنيّة)، مما يؤكّد عناية القرآن الكريم بالجانب الصوتي لما فيه من غلبة عنصر الإدهاش والأثر الوجدانيّ، وقد عُلمَ أن مظاهر العناد والتحدّي كانت السّمة الغالبة على المجتمع المكّيّ فناسب الابتداء بهذه الظواهر الصوتيّة المدهشة التي تؤكّد نسبة النّص القرآني إلى مبدعه عزّ وجل.

وأمّا ثامنة هذه الخصائص: فهي أنّ هذه الحروف الهجائية دائماً ما يرد بعدها ذكر القرآن الكريم معظّماً مفخّماً فإنّ (من عادة القرآن العظيم في ذكر هذه الحروف أن يذكر بعدها ما يتعلّق بالقرآن)[4].

---

(1) البرهان: 169/1.

(2) البرهان: 169/1.

(3) ينظر البرهان 170/1.

(4) البرهان: 170/1.

وأمّا تاسعة هذه الخصائص: فهي أنّها تُنطق عند قراءتها بأسمائها لا بمسمّياتها فـ(ص) ينطق (صاد) لا حرفاً مرسوماً (ص) أو (إص)، وكذلك (ق) تنطق (قاف) لا (ق) أو (إق)، مما يقرّب منها البعد الصوتي المراد.

والذي يُلحظ أنّ كلّ الخصائص المذكورة إنما هي خصائص محض صوتيّة، وبوحي من هذه الخصائص الصوتيّة واضحةِ القصد لهذه الفواتح، كانت مجموعة من الوظائف معدودةً– ولا مانع يمنع من إرادتها كلّها في وقت واحد– يجمعها أمران: أنّ المنظور إليه في هذه الفواتح الكريمة مما وصل إليه العلم يقيناً من غير خلاف هو قيمها السّمعيّة، ثم إسهام هذه القيمة السّمعيّة في وظيفة التّمكين مع غضّ النّظر عن مضمونها؛ إذ هذه الوظائف لا تمنع من أن تكون ذات مضمونٍ كما ذكر.

وهي وظائف نبّه على بعضها القدماء، ونبّه على بعضها المحدثون:

فمن وظائفها أنّها أدواتٌ يفتتح بها القرآن، تنبّه على ما يأتي بعدها مطلقاً، كما هي الحال في أدوات التنبيه، وهو اختيار الخُويّي، على ما نقله السّيوطيّ؛ (لأنّ القرآن كلامٌ عزيز، وفوائده عزيزة، فينبغي أن يرد على سمع متنبّه..، وإنما لم تستعمل الكلمات المشهورة في التنبيه كألا وأما..، لأنّ القرآن كلام لا يشبه الكلام، فناسب أن يؤتى فيه بألفاظ تنبيه لم تُعهد، لتكون أبلغ في قرع سمعه)[1]. ويشير كلام الخويّي إلى أنّ هذه الفواتح كسرت رتابة الإلف في التعبير العربيّ العام، بما يشبه عمل قانون (التغير)، وهو أحدُ قوانين الإيقاع الذي يقوم على الصّدمة الفنيّة بترك الاطراد في توالي العناصر الموضوعيّة في العمل الفنّي، مما يجعل المساحة الزمنيّة للعمل الفنّي متنوّعةً صوتيّاً لا تجري على وتيرةٍ واحدة تدخل الملل والسّأم على المتلقّي[2]، ولعلّ قانونَ التغيّر من أهم تجليّات الوظيفة السّمعيّة في فواتح السّور القرآنيّة، ذلك أنّه في هذا المفهوم يطال العلاقةَ بين النّص وسائر الفنون الأدبيّة التي

(1) الإتقان في علوم القرآن: 27/3.

(2) ينظر مفهوم التغيّر في الأسس الجماليّة للنقد العربي القديم، عزّ الدين إسماعيل: ص 102، والفاصلة في القرآن للحسناوي: ص 195، وسيأتي تفصيل له في هذه العجالة وشيكاً.

يمكن أن تكون شائعةً، إذ تكون عنصراً من عناصر تميّز النّص من غيره من فنون الأداء، وهي في هذا الجانب تلتقي مع مفهوم الانزياح الذي بُسط في هذه العجالة، فعندما جاء القرآن الكريم بهذه الافتتاحيّات الصوتيّة كان ذلك يشكّل انزياحاً انزاحه النّص الكريم على أشكال فنون القول المعروفة مما أعقب مفاجأةً وإدهاشاً ضاغطاً على مخاطبيه لتملّي مضموناته.

ومما هو جديرٌ بالذّكر أنّ هذا الانزياح الذي أحدث ذلك الأثر ما زال مستمرّاً؛ لأنّه بحسب مفهومات الانزياح غير قابلٍ للنّفي؛ أي إنّه لم يفقد أثره مع التّكرار؛ ذلك بسبب البنية الدّالّة فيه؛ إذ إنّ إبهام هذه الحروف المقطّعة جعلَ من عنصر الخلابة فيها عنصراً غامراً يتجدّد أثره بتجدّد النّظر فيه وقراءته، وهو ما لفت نظر أستاذين محدثين هما الدكتور صبحي الصالح، والأستاذ محمّد جمال الهاشمي، اللذين تحدّثا عنه بلغة عصريّة، يقول الدكتور الصّالح منبّهاً على أثر الفواتح واستمرار هذا الأثر: (وما تنفكّ هذه الفواتح من عوامل الاستغراب، ولا يخلق الاستغراب إلاّ الاهتمام، ولا يثير الاهتمام إلاّ التنبيه، ولن ينبّه النّاس ويقرع أسماعهم صوتٌ أحلى وقعاً من هذه الحروف المقطّعة الأزليّة التي همستها السّماء في أذن الأرض)[1].

ويضيف الأستاذ الهاشمي إلى هذا بعداً رمزيّاً، ويتوسّع في القول ليصبح مشتملاً على فواتح السّور عامّةً، لا الحروف المقطّعة فحسب، يقول: (إنّ القرآن في أسلوبه البيانيّ الفذّ أراد أن يجذب الأنظار والأفكار، فافتتح بعض سوره المباركة بهذه الحروف المقطّعة، فهي أشبه ما تكون بإشارات المحطّات العالميّة في الرّاديو، وهكذا القرآن كان يتّخذ من هذه الحروف رمزاً مخصوصاً لوحيه يستلفت به الأذهان لتستمع إلى آياته المنزلة بوعيٍ وانتباه، وما زالت هذه الهزّة الوجدانيّة تعتري النابهين من المؤمنين كلّما طرقت أسماعَهم هذه الحروف السّاحرة في تقاطيعها المطربة، وإنما كان يستعمل هذه الإشارات الحروفيّة في

(1) مباحث في علوم القرآن: 204.

الحالات الخاصّة التي تستدعي الاهتمام..، وإنّ للحروف المقطّعة من التأثير ما لا يخفى على السّامع والواعي)[1].

ومن وظائفها الظّاهرة التي أوحت بها خصائصها الصوتيّة أنّها تقوم بعمل الافتتاحيّات التي تمهّد للمقطوعات الموسيقيّة، فتكون رابطاً بين النّص ومتلقّيه[2] ويكون هذا التّمهيد من جانبين؛ أولهما: الإيحاء الصّوتيّ التّمهيديّ الذي يكون لهذه الظّواهر، الذي وجد فيه الحسناويّ خصيصة مميّزةً هي التعبير الموسيقيّ بحروفٍ ذات إيحاء لا بكلمات ذوات دلالات محدّدة؛ وثانيهما: التّمهيد الصّوتيّ المتأتّي من الاتساق الصوتيّ في حروف رويّ الفواصل مع ما بعدها أو قبلها، وهو ما أشار إليه الحسناويّ أيضاً؛ إذ صرّح بأنّ هذه الافتتاحيّات تمهّد بصورتها السّمعيّة في وقف الفواصل في ثلاث حالات هي:

1 – التّمهيد بتماثل الرويّ: نحو قوله تعالى في آل عمران: (ألف لام ميم الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم)، وكذا في النّمل والروم ولقمان وفُصّلت والجاثية والأحقاف والقلم وطه.

2 – التمهيد بالتّقارب: كما في البقرة: (ألف لام ميم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين)، وكذا في الشّعراء والقصص والعنكبوت والسّجدة ويس والزخرف والدّخان.

3 – التّمهيد الناشئ عن التناغم في المدود المردفة كما في (ص): (صآد والقرآن ذي الذِّكر بل الذين كفروا في عزّة وشقاق).

والصّفوة: أنّ لفواتح السّور القرآنيّة– ولا سيّما الحروف المقطّعة– إسهاماً واضحاً في وظيفة التّمكين، وأنّ هذا الإسهام يرتبط بقيمها الصوتيّة في الدّرجة الأولى التي تُسهم بعد

(1) من تفسير القرآن الكريم، محمّد جمال الهاشمي (بحث مخطوط)، نقلاً عن الصّوت اللّغوي في القرآن محمد حسين الصغير: 98، 99.

(2) ينظر الفاصلة في القرآن، محمّد الحسناوي: 233 فما بعدها.

ذلك في الصورة السمعية الكليّة للنّص الكريم، وهو بعد الجمع بين جميع الآراء التي نحت هذا النّحو كان للمخاطبين والمتلقّين على السّوية، إذ إنها لم تفقد أثرها مع التّكرار بسبب إبهامها؛ وكلّ التأويلات التي حاولت ربطها بمضمون صريح مباشر كانت وما تزال محلّ خلافٍ، ولعلّ التفسير الحقّ لها ما يزال علماً مكنوناً عند مُنْزِلها عزّ وجلّ، (لقد حاول معظم المفسّرين أن يصلوا في موضوع الآيات المغلقة إلى تفاسير مختلفة مبهمة، أقلّ أو أكثر استلهاماً للقيمة السّحريّة التي تخص الشّعوب البدائيّة: الكواكب والأرقام والحروف، ولكنّ أكثر المفسّرين تعقّلاً واعتدالاً هم أولئك الذين يقولون في حال كهذه بكلّ تواضع: الله أعلم)[1].

المطلب الرابع: الفاصلة القرآنيّة:

لعلّ أجلى مظاهر الاهتمام بالصّورة السّمعيّة وقصدها توجّهاً نحو المتلقّي في النّص القرآنيّ الكريم بناؤه على نظام توقيعيّ فريدٍ يتميّز في أواخر جُمله وآياته بفواصل متوازنة أو متقاربة أو مختلفة أحياناً بحسب ما تقتضيه الحكمة ويطلبه المضمون. تعطيه إيقاعاً متميّزاً لا تخطئه الأذن الواعية.

والحديث عن الفاصلة القرآنيّة قديمٌ قدم الدّراسات الأدبيّة للنّص الكريم، ولعلّ النّظر في هذه الدّراسات يبيّن أنها كانت تدور دائماً حول شقّين واضحين متلازمين في البيان القرآنيّ؛ هما الشّقُّ الصوتيّ والشّقُّ المعنويّ.

والكلام في هذا المبحث معنيٌّ بالشّق الأوّل، ومدى التّوجّه الكريم إلى استثمار العنصر الصّوتيّ في الفاصلة في الإسهام في الصّورة السّمعية من خلال مظاهر هذا القصد وتقاناته التي جرى عليها النّص الكريم، وما ينطوي عليه هذا القصد من دلالات ووظائف من جهة إسهامه في أداء وظيفة التّمكين.

---

(1) الظاهرة القرآنيّة، مالك بن نبي، (تر: شاهين): 276.

فأمّا مدى القصديّة في استثمار هذا العنصر صوتيّاً فقد كان محلّ إجماع عند جُلّ الأعلام الذين تشرّفوا بالنّص الكريم خدمةً أو تفسيراً، وإن كان يبدو لأوّل النظر أنّ هذا الأمر محلّ خلاف وهو الذي سيظهر في أثناء المناقشة.

ولعلّ الفرّاء يحيى بن زياد (–207هـ) كان من أوائل الذين تنبّهوا على هذه القصديّة في دراستهم للنّص الكريم عندما رأى في تفسيره «معاني القرآن» أنّ قصد الغاية السّمعيّة مقصدٌ له إسهام في صيغة الفاصلة، مصرّحاً باطراد ذلك في آيات التنزيل إلى حدّ الاستفاضة؛ ففي قوله عزّ من قائل: ﴿تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾﴾[1] يقول: (يريد: القصر من قصور مياه العرب، وتوحيده وجمعه عربيّان، قال تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾[2]، معناه: الأدبار، وكأنّ القرآن نزل على ما يستحبّ العرب من موافقة المقاطع، ألا ترى أنّه قال: ﴿إِلَىٰ شَيْءٍ نُكُرٍ﴾[3]، فثقّل في (اقتربت) لأنّ آياتها مثقّلة وقال: ﴿فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا﴾[4]، فاجتمع القرّاء على تثقيل الأوّل وتخفيف هذا، ومثله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿٥﴾﴾[5] وقال: ﴿جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا ﴿٣٦﴾﴾[6] فأجريت رؤوس الآيات على هذه المجاري، وهو أكثر من أن يضبطه الكتاب)[7].

وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴿٤﴾﴾[8] يقول: (وقد قرئ «يسري» بإثبات الياء، و«يسر» بحذف الياء[9] وحذفها أحبّ إليّ لمشاكلتها رؤوس الآيات، ولأن العرب قد

---

(1) المرسلات: 32–33.

(2) القمر: 45.

(3) القمر: 6.

(4) الطلاق: 8.

(5) الرحمن: 5.

(6) النبأ: 36.

(7) معاني القرآن، الفرّاء، (تح: شلبي وناصف) 224/3.

(8) الفجر: 4.

(9) ذكر أبو حيّان أنّها قراءة الجمهور في البحر المحيط 468/8.

تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها)[1] وعلى ذلك تبعه (ابن سنان الخفاجي) وزاد أنّ حذفها في السّورة نفسها عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخۡرَ بِٱلۡوَادِ﴾ كان للغرض المذكور[2]، وإلى الملحظ نفسه أشار الزمخشريّ والرّازي وغيرهما في غير ما موضع[3].

ويلاحظ من كلام الفرّاء خاصّةً في المواضع السّالفة التوجّه بالعناية نحو الشّكل وترك الكلام على أثر هذه العدولات في تناسبها مع المقام، كما أنّه لم يشر إلى الملحظ الجماليّ المتجلّي في الإيحاء الذي يثري المضمون، ويضاف إلى ذلك التعميم الذي عمّمه، مما جعله عرضةً للنّقد الحادّ ممن جاء بعده– قديماً وحديثاً– كابن قتيبة الذي نقل عنه الزّركشي نقده العنيف للفرّاء ولا سيّما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِمَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ٤٦﴾[4]، عندما ذهب إلى أنّ التثنية جاءت لأجل الفاصلة رعايةً للتي قبلها والتي بعدها على هذا الوزن، والقوافي تحتمل في الزيادة والنُّقصان ما لا يحتمله سائر الكلام[5]، يقول ابن قتيبة: (إنّما يجوز في رؤوس الآي زيادة هاء السّكت أو الألف، أو حذف همزة أو حرف، فأمّا أن يكون الله قد وعد جنّتين فنجعلهما جنّة واحدةً من أجل رؤوس الآي، فمعاذ الله)[6]، وكذا فعلت الدكتورة عائشة عبد الرّحمن في «الإعجاز البيانيّ للقرآن»؛ إذ تتبّعت بعض الفواصل التي وجّهها الفرّاء ومن تبعه توجيهاً صوتيّاً فردّته ردّاً لا يخلو من حدّة وتهكّم[7].

ومهما يكن من أمر فإنّ الحقّ أنّ هذا النّقد لم يكن هجوماً على الملحظ الصّوتيّ في فواصل الكتاب العزيز وعدّه أمراً مقصوداً جملةً، وإنما هو هجوم على إفراده بالذكر وجعله الأساس في الرّعاية في المواضع التي ذكرت؛ فابن قتيبة أشار في المقبوس الآنف إلى

(1) معاني القرآن: 260/3.

(2) ينظر سرّ الفصاحة: 255.

(3) ينظر مثلاً الوجوه التي عدّدوها في حذف ضمير الكاف في سورة الضحى وقد مرّ في أثناء هذا البحث.

(4) الرحمن: 46.

(5) ينظر معاني القرآن: 118/3.

(6) البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 65/1.

(7) ينظر: التفسير البياني ومسائل ابن الأزرق، د. عائشة عبد الرحمن: 268 فما بعدها.

رعايته كما هو واضح، والدكتورة عائشة عبد الرّحمن نفسها تقول: (ولا يظنّ بي أنّني أهوّن من قيمة التآلف اللّفظي والإيقاع الصّوتي لهذا النّسق الباهر الذي تجتلي فيه فنّية البلاغة، تؤدّي المعنى بأرهف لفظ وأروع تعبير وأجمل إيقاع)[1].

ولعلّ فصل الخطاب في هذه المسألة ما ذكره الشيخ الجزائريّ ناقلاً عن كشّاف الزمخشريّ قوله: (لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجرّدها إلاّ مع بقاء المعاني على سردها على المنهج الذي يقتضيه حسن النّظم والتئامه، فأمّا أن تهم المعاني ويُهْتَمَّ بتحسين اللّفظ وحده غير منظور فيه إلى مؤدّاه، فليس من قبيل البلاغة)[2].

فالشّكل في البيان القرآنيّ يبقى خادماً للمضمون بلا ريب، وهو المقام الأوّل الذي ينظر في النّص الكريم في ضوئه، إلاّ أنّ هذا لم يمنع المفسّرين والدّارسين من النظر في العنصر الصّوتي والقول برعايته.

ومن هنا توجّهت عناية الدّارسين إلى الفاصلة القرآنيّة من جهة الصّورة السّمعيّة لها، فلاحظوا أبنيتها وتنوّعها، ثم عدّدوا مجموعةً من التقانات التي تختصّ الفاصلة تحت عنوان المناسبات مما سمّي (الأحكام التي وقعت في آخر الآي مراعاةً للمناسبة).

فأمّا الأبنية فقد لوحظت فيها مظاهر العناية بالجانب الصوتي، ومنها أنّه كثر في القرآن الكريم (ختم كلمةِ المقطع من الفاصلة بحروف المدّ واللّين وإلحاق النون) وهي ظاهرة صوتية في بناء الفواصل هدفها (وجود التمكّن من التطريب بذلك)[3].

كما لوحظ بعد ذلك التنوّع العجيب الذي تتوزّع به الفواصل سواءٌ أكان ذلك بملاحظة حرف الرّويّ أم بالأوزان أم بمقدار الفاصلة من الآية، أم بمدى تكرارها[4].

---

(1) التفسير البياني ومسائل ابن الأزرق: 278.

(2) التبيان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن، طاهر الجزائري، (اعتنى به: أبو غدّة): 293، وقد رجعت إلى الكشّاف فلم يهدني البحث إلى هذا القول.

(3) البرهان في علوم القرآن: 1/169.

(4) ينظر الفاصلة في القرآن، د. محمد الحسناوي: 169 فما بعدها.

فمن جهة حرف الرّويّ بدا أنّ فواصل القرآن الكريم لها صِبْغَتُها المتميّزة في المراوحة بين الالتزام بحرف الرويّ وترك الالتزام؛ فكانت إمّا متماثلةً كقوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ ۝٣﴾[1]، أو متقاربةً كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾[2]، أو منفردةً في النّادر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝١٠ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝١١﴾[3]، ومن جهة الوزن لوحظ أنّ الفواصل: إمّا مطرّفة؛ وهي التي تتّفق في الرّوي وتختلف في الوزن؛ نحو قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝١٣ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤﴾[4]، أو متوازية؛ وهي التي تكون الرّعاية فيها للكلمتين الأخيرتين في الوزن والرّوي، نحو قوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ ۝١٣ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ ۝١٤﴾[5]، أو متوازنةٌ، وتكون رعاية الوزن فيها في مقاطع الكلام فحسب، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ۝١٥ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ۝١٦﴾[6]، أو مرصّعةً؛ والتّرصيع التقابل في القرينة والوزن والتقفية نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ۝٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۝٢٦﴾[7]، أو متماثلة؛ والتماثل تساوي الفقرتين في الوزن دون التقفية مع مراعاة أن تكون أفراد الأولى مقابلةً لما في الثانية، نحو قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ۝١١٧ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝١١٨﴾[8].

وأمّا من جهة المقدار فثمّة فواصل تشكّل آيةً كاملة كما في (الرّحمن) و(الحاقّة) و(ألم) و(حم)، وثمّة فواصل تكون بعض آية؛ وهي الأكثر في التنْزيل وأمثلتها كثيرة جدّاً.

ومما لاحظه الدّارسون أنّ هذه التقسيمات لا تقتصر على رؤوس الآيات في التنزيل الكريم فحسب؛ بل تمتدّ أحياناً لتتّخذ مساحة صوتيّة داخل النص، وذلك عند رؤوس

---

(1) الطور: 1، 2، 3.

(2) الفاتحة: 2، 3.

(3) الضحى: 10–11

(4) نوح: 13–14.

(5) الغاشية: 13–14.

(6) الغاشية: 15–16.

(7) الغاشية: 25–26.

(8) الصّافّات: 117–118.

الجمل، ولو لم تكن رؤوس آيات على اصطلاح الجمهور، مما سُمّي التشريع أو التّوؤُم، أو الفاصلة الدّاخليّة، وعلى هذا بنى الدّاني تعريفه للفاصلة بأنّها رأس الجملة وإن لم يكن رأس آية[1]، ولهذه الفواصل الدّاخلية أمثلةٌ كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ١٧﴾[2]، وهي بعدُ تصنّف تصنيف الفواصل الأصليّة وتطّرد اطرادها.

ولعلّ لكلّ ما ذكر دلالته الواضحة بعيداً عن الاصطلاح ومشكلاته، وذلك هو– من دون ريب– رعاية الجانب الصوتي.

وأمّا فيما يتّصل بالأحكام التي وقعت مراعاةً للمناسبة فيذكر البحث منها هنا الأحكام التي يكون الملحظ الصّوتيّ هو الأظهر والأقوى، فمنها: ما ذكروه من زيادة حرفٍ في الفاصلة عناية بأثرها السّمعي، فقد أُلحقت الألف في جملة من الآيات بفواصلها، مع أنّ حقّها الفتح، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾[3] و﴿فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾[4]؛ إذ يبدو الملحظ الصّوتي هنا جديراً بالوقوف عنده، (فمقاطع هذه السّورة منقلبةٌ عن تنوينٍ في الوقف، فزيد على النّون في «الظنونا» ألف لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل)[5].

كما ألحقت هاء السّكت في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ١٠ نَارٌ حَامِيَةٌۢ ١١﴾[6]، (فهذه الهاء عدّلت مقاطع الفواصل في هذه السورة، وكان للحاقها في هذا الموضع تأثير عظيم في الفصاحة)[7]. وكذا الأمرُ في قوله عزّ من قائل: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ١٩ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ٢٠ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ٢١ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ٢٢ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ٢٣ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟

(1) ينظر تعريف الدّاني للفاصلة في: الإتقان: 3/290.

(2) الرّوم: 17.

(3) الأحزاب: 10.

(4) الأحزاب: 67.

(5) البرهان، الزركشي: 1/61.

(6) القارعة: 10–11.

(7) البرهان، الزركشي: 1/61.

هَنِيٓـًٔا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ ﴿٢٥﴾ وَلَمۡ أَدۡرِ مَا حِسَابِيَهۡ ﴿٢٦﴾ يَٰلَيۡتَهَا كَانَتِ ٱلۡقَاضِيَةَ ﴿٢٧﴾ مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡۜ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ ﴿٢٩﴾﴾[1]، فالملاحظ أنّ الفواصل الكريمة (كتابيه، حسابيه، ماليه، سلطانيه) قد زيدت فيها هاء السّكت، وهذه الزيادة لم تفد معنى زائداً على الأصل بدليل أنّ حذفها لا يؤثّر في المعنى، فقد حذفها جلّةٌ من القرّاء وصلاً[2]، فلم يبق إلاّ رعاية اتّساق الصورة اللّفظية واعتدالها، وعدم نبوّها عن السّمع، إذ يتواصل النغم ويتلاحق الإيقاع مؤثّراً في النّفس تأثيره الحسّاس.

ومما ذكروه أيضاً ظاهرة حذف حرف ما في السّياق الكريم، كما مرّ في سورة الفجر وتعليق الفرّاء عليه[3]، وكما هي الحال في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلۡإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكۡرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَكۡرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾﴾[4] فإلى جانب الملحظ المعنويّ، لا يسع الذوق الحساس إلا تملّي الجانب الصوتيّ الذي حذفت الياء من (أكرمن) و(أهنانن) رعايةً له.

فإذا ثبتت رعايةُ النّص الكريم للجانب الصّوتي جملةً وفي فواصله الكريمة خاصّةً، فإنّـه صـار في الإمكـان الكـلام على أثر هذه الصّورة السّمعيّة للفاصلة وتقانات هذا الأثر، وقد بدا هذا واضحاً فيما ذكره الحسناويّ– ناقلاً عن الدكتور عزّ الدّين إسماعيل وموجّهاً لهذا النّقل– من خلال نُظُم الإيقاع التي عدّدها سبعةً؛ هي: النّظام، والتَّغيّر، والتّساوي، والتّوازي، والتوازن، والتّلازم، والتّكرار، وآليّات عمل هذه القوانين وأثرها في المتلقّي[5]، وما سيدرسه البحث في هذا الموضع ثلاثة قوانين هي (النّظام والتّكرار والتغيّر)، لما صرّح به الحسناوي أنّ هذه الثّلاثة تتناول الفاصلة القرآنيّة على نحوٍ مباشرٍ ومطّرد، فتكون نتائج دراستها تنتظم النّص القرآنيّ كلّه، في حين أنّ دلالات سائر القوانين

(1) الحاقة: 19–29.

(2) ينظر البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي: 456/8.

(3) ينظر أيضاً البرهان: 63/1.

(4) الفجر: 15–16.

(5) ينظر: الفاصلة في القرآن: 191 فما بعدها، والأسس الجماليّة في النقد العربي، د. عزّ الدّين إسماعيل: 97 فما بعدها.

السّبعة تتناول القرينة لا الفاصلة مباشرةً؛ يقول الحسناويّ: (وقوانين التّساوي والتوازي والتلازم، بدت لنا من خلال (القرائن)، والقرائن فرع ثانويٌّ من بحث الفاصلة)[1].

فأمّا قانون النظام فيقصد به أن يكون هناك ترتيب مقصود تجري عليه عناصر الصّورة الأولى في النص الأدبيّ، وهو أسّ سائر القوانين إذ به تظهر وعليه تعتمد في وجودها، وقد تجلّى هذا القانون في فواصل التنزيل الكريم واضحاً، كما في اطّراد الفاصلة اطّراداً شاملاً لا يعوزه الدّليل، وفي مظهر آخر يبدو من خلال قواعد التّلاوة والتجويد، وهو التزام الوقف، ولا سيّما الوقف على السّكون، وسيأتي الكلام عليه وشيكاً.

وأمّا التكرار فيقصد به النحو الذي تنتظم به تلك العناصر، واطّراد هذا الترتيب، ويشار هنا إلى ما يختصّ الجانب الصوتيّ في الفاصلة القرآنيّة فحسب، ولعله يتجلّى فيما ذكر من كثرة ختم الفواصل بالنون المردوفة بحرف مدّ ولين.

وأمّا التغيُّر: فيقصد به التلوين الصّوتي الذي يحدث من خلال كسر قانون التّكرار ولكن على نحوٍ يحفظ على النّص سيرورته على وفق قانون النّظام، من خلال ترك الاطّراد في تتابع عناصر الصورة الأولى على وتيرةٍ واحدة، وذلك بحساب مقصود ودقيق تتوزّع فيه هذه العناصر توزيعاً بعيداً عن العشوائيّة لتأدية وظيفة معيّنة، ولعلّ أجلى مظاهر هذا القانون في فواصل النّص الكريم ما سلف ذكره من ترك الاقتصار على رويّ واحد، والتوزيع الصوتي للفواصل بالتجاوز إلى التقارب في الرّوي أو الانفراد.

ومن المهم هنا الإشارة إلى ما قرّره الدكتور عزّ الدين إسماعيل من أنّ هذه القوانين تعمل مجتمعة[2]؛ أي إنّها تعمل على نحوٍ متناوب في العمل الفنّي عامةً ولعلّ هذا العمل هنا مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالجانب الوجدانيّ الذي يتعانق مع القيمة السّمعية، فمظاهر قوانين «النّظام» و«التكرار» و«التغيّر» متعاضدةً يكون عملها فيما سمّي بـ«إثارة التوقّع»

---

(1) الفاصلة في القرآن: 267.

(2) ينظر الأسس الجمالية، د. إسماعيل: 187.

و«إشباع هذا التوقّع» ثم في إحداث «المفاجأة المسعدة» بكسر هذا التّوقع، مع بقاء النظام قائماً ومطّرداً، ولعلّ ذلك أحد العوامل التي تجعل من المفاجأة «مفاجأةً سعيدة»؛ فتكون ثمّة وحدةٌ في تنوّع تسرُّ المتلقّي باحتفاظها بالنّظام، وتثيره بالتغيير الذي يحدث في أثناء هذا النظام وتحت رقابته– إن جاز التعبير– على التناوب، فالوحدة بقدر، والتنوّع بقدر.

فعندما يُلْتَزم رويّ في فواصل سورة من سور الذكر الحكيم «كالواو والنون مثلاً أو غيرها»، يكون توقّع المتلقّي بعد عدّة فواصل متوجّهاً إلى أنّ هذه الفاصلة ستتكرّر من جديد، ويكون بإزاء حالين في صعيد النّص الكريم: فإما أن يتكرّر الرّوي بحسب ما توقّع فيكون ثمّة إرضاءٌ لحاسّة التوقّع عنده أو إشباعٌ لها، مما يعقب ارتياحاً وسروراً، وشعوراً باللّحمة مع النّص، ويكون المتلقّي في هذه الحال كأنّه قارئ إيجابيّ يسهم في إنتاج النّص من خلال تلقّيه على طريقة الموافقات المشهورة لا غيرها. وهذا يثيره من جديد للنّظر فيما سيقبل عليه هل يوافق توقّعه أم يخالفه؟ فإذا عاد الرّويّ وتكرّر تجدد هذا الشعور، وهكذا، إلى أن يقترب المتلقّي من نوع من الملل والسّآمة وعند ذلك يتدخّل النّص من خلال تجلّيات قانون التغيّر– وهي الحال الثانية التي يكون المتلقّي بإزائها– الذي يُحدِث عند المتلقّي «مفاجأةً» من خلال تغيّر يطرأ على الفاصلة، وهنا يكون ثراء الفاصلة الجديدة معنويّاً وصوتيّاً هو المتحكّم في هذه المفاجأة فيحيلها من محض مفاجأة يمكن أن تفضي إلى خيبة أمل، إلى مفاجأةٍ مسعدة تجعل المتلقّي يتابع النّص بشغف أكبر، فتزيد لحمته مع النص.

ثمّ تعاد الكرّة بحسب قانون النظام والتكرار؛ بأن يصبح الاطّراد للفاصلة الجديدة، ويكون العمل نفسه، وهكذا دواليك.

فعمل قانوني التكرار والتغيّر لا يمكن النّظر إليه إلاّ متواشجاً في ظلّ قانون النّظام، إذ إنّ التزام التكرار وحده يضفي على العمل الفنّي رتابة تنعكس سأماً، وكذا التزام التغيّر يحدث سلسلةً من خيبات الأمل، وصدمةً غير مسعدة، بيد أنّ تعاقب مظاهر القانونين في نظام يحدث شعوراً مزدوجاً بالرّتابة والمفاجأة في آن معاً فيكون المتلقّي بين ظنٍّ بالإشباع وكسر

لهذا الظنّ بالمفاجأة، مما ينعكس إقبالاً على النّص وإثارةً بما هو آت، وهو الشّعور نفسه الذي أشار إليه الغزاليّ– وإن كان سياق كلامه على المجاز– بـ «الدغدغة النفسانية»[1]، بين ما يُعْرَفُ وما يُتوقّع وما هو الحال عليه في النص.

ولعلّ تأمُّل أمثلة من النّص الكريم خير دليل على ما ذكر: والمثال الأوّل هو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴿٩﴾ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾ ﴾[2].

وسورة الانفطار سورة صغيرة الحجم بالنسبة إلى سائر سور النّص الكريم، ومع هذا يلحظ فيها مظاهر القوانين الثلاثة واضحةً جليّة.

فمظهر النّظام واضحٌ لا لبس فيه، ومظهر التكرار كذلك، فقد التزم النّص– شأن النّص الكريم كلّه– بالتقفية، وبُدِئ بالتاء رويّاً لثلاث فواصل في ثلاث آيات، حتى ظُنَّ اطّرادها، ثم جاءت المفاجأة بتغيّر سريع إلى حرف الميم مردوفاً بالياء وكأنّه استراحة صوتيّة بعد التّاء ثم تضاعف عمل المفاجأة إذ رُدِفَت بمفاجأة جديدة قبل أن يُظَنّ الاطراد، بالتغيّر الجديد إلى الكاف في آيةٍ ثم آيةٍ أخرى، وقبل أن يتنامى الشّعور بالتكرار، حصلت المفاجأة باتباعها بنون مردوفة بالياء لتشكّل محطّةً ثانية يمتدّ معها الصوت، ويستمر عنصر المفاجأة بالعودة إلى الياء والميم، ثمّ الياء والنون، وهي متقاربة في عشر آيات، حتى إذا حصل عند المتلقّي ما يشبه اليقين بأنّ السّورة ستُختتم على رويّ هذه الفاصلة، أتت المفاجآت وأقواها بالختام الذي انفردت فاصلته بحرف الهاء مردوفاً بمدّ، ذلك الانفراد الذي يشدّ الانتباه شدّاً ويُضاعف من وقع المفاجأة لكسره عنصر التوقّع وإشباعه كسراً خاطفاً ليستدعي المتلقّي

(1) سلف ذكره في هذا البحث.

(2) الانفطار: 6–19.

لأن يتملّى المضمون السّامي أنّ الأمر كلّه لله.

وأمّا المثال الثاني فهو الذي ساقه صاحب التصوير الفنّي في السياق نفسه، وهو سورة مريم؛ إذ تسير فواصل السورة الكريمة على النحو الآتي: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ ۝٢ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ۝٣﴾[1]، ويظلّ الرويّ على الياء المتبوعة بألف مطلقة يمتدّ مع النَّفَس في إيقاع مطّرد رخيّ إلى أن تنتهي قصّة سيّدنا (زكريا) والسّيدة (مريم) وميلاد السّيد (المسيح) على نبيّنا وعليهم الصلاة والسّلام، ثم يتغيّر الرّويّ فجأة ليصبح بحرف النون أو الميم مردوفاً بمدّ طويل ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ ۝٣٤ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٣٥﴾[2]، لتتغيّر الصُّورة السّمعيّة تغيّراً يتّسق مع المضمون الكريم ويشير إليه، وهو عمل الصّورة السمعيّة، (فكأنّما هو في الآيات الأخيرة يصدر بعد نهاية القصّة حكماً مستمدّاً منها، ولهجة الحكم تقتضي أسلوباً موسيقيّاً غير أسلوب العرض القصصي، وتقتضي إيقاعاً قويّاً رصيناً، بدل إيقاع القصّة الرخيّ المسترسل وكأنّما لهذا السّبب كان التغيّر)[3].

وعند الانتهاء من إصدار الحكم وإلقاء ذلك القرار، يعود السّياق إلى النظام الأوّل في الفاصلة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ۝٤٠ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ۝٤١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ۝٤٢﴾[4] إلى آخر السّورة الكريمة.

المطلب الخامس– أداء النصّ القرآنيّ:

ليس البحث هنا متوجّهاً إلى علوم التجويد وأصول الأداء القرآنيّ للبحث في خصائصها ودقائقها؛ بل إنّ المراد بيان أهميّة هذه العلوم وأثرها في إظهار القيمة السّمعيّة من خلال المتعة السّمعيّة التي تدور رحاها على الأثر الوجداني والمعرفي للنصّ الكريم.

---

(1) مريم: 2–3.

(2) مريم: 34–35.

(3) التصوير الفنّي في القرآن، سيد قطب: 91–92.

(4) مريم: 40–42.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العنايةَ بالجانب السّمعي مهما كان دقيقاً، سيبقى قاصراً عن تحقيق وظيفته كما ينبغي لها أن تتحقّق ما لم تكن هناك أصول تضبط أداء النّص وتتوّج تلك المظاهر، فتحقّقها وتبديها للمتلقّي سامعاً أو قارئاً ليحسّ بالتّشكيل المخصوص في إيقاع تلك الصورة.

ومن هنا تداعت الإشارات في نصوص التّنزيل وأقوال النبيّ ﷺ وصحابته وأفعالهم إلى وجوب «ترتيل» النّص الكريم؛ إذ إنّ النّص القرآني حاملٌ بطبيعته لعنصر إيقاعيّ فريد مقصود يميّزه من سائر أشكال التعبير الأخرى من شعر أو نثر مرسل ومسجوع، وهذا العنصر يفرض نفسه فرضاً من خلال صورة سمعيّة لا تخطئها أذن المتلقّي مهما كان جنسه أو لغته.

ولعلّ الأصل في الأداء القرآنيّ على وجهه الأمثل هو ما أشار إليه القرآن الكريم نفسه عند قوله عزّ من قائل: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ٣٢﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ٤﴾[2].

فالقرآن الكريم نزل مرتّلاً؛ فهكذا هو في أصل بنيته الصّوتيّة، وهكذا تنضبط أصول قراءته، ولما كان التّرتيل– كما حدّه الإمام عليّ كرّم الله وجهه ودرج على ذلك الدارسون– ينطوي على ظاهرتين تضبطان هذا الأصل؛ هما: (تجويد الحروف، ومعرفة الوقوف)[3]، كان التجويد ومعرفة الوقف وسيلتين وأسلوبين من أساليب التّمكين؛ لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب.

أولاً– التجويد وأهميّته:

(1) الفرقان: 32.

(2) المزمّل: 4.

(3) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي: 1/230.

فأمّا التجويد فليس أمراً طارئاً على النّص الكريم يقرأ النّص على وفقه للتزيين والزّركشة، بل هو أصلٌ مستنبطٌ من اللّغة التي نزل القرآن الكريم بها، وهو أصل في قراءة العربيّة قبل أن يأتي النّص الكريم ليتوّجها، فالعرب عامّةً (لا تنطق بكلامها إلاّ مجوّداً)[1]، والتجويد بوصفه علماً مضبوطاً بالتصنيف والتبويب لم يأت إلاّ في وقت متأخّر؛ عندما بدأ العلماء يشعرون بأنّ الألسن بدأت تفقد سليقتها الصّافية في نطق الحروف والحركات، أضف إلى ذلك دخول الأعاجم في الإسلام، فصار الخطر يتهدّد الوظيفة السّمعيّة نتيجة لقراءته على غير الوجه الذي به نزل، فاحتاج النّاس إلى قواعد تعين على إظهار الجمال المستكنّ في صميم النّسق الكريم، والحفاظ على وهج هذا النّسق وفاعليّته، فالمقصود من علم التّجويد (خدمة القرآن الكريم، وليعلم كلّ من درس هذا العلم، أو قام بتدريسه، أنّه، وإن كان يعتمد على النّقل والرّواية فحسب، إلاّ أنّ مصدره ومرجعه في الحقيقة الذّوق العربيّ الفصيح)[2].

والتجويد هو (إعطاء الحروف حقوقها، وترتيبها مراتبها، وردّ الحرف من حروف المعجم إلى مخرجه وأصله، وإلحاقه بنظيره وشكله، وإشباع لفظه، وتمكين النّطق به على حال صيغته وهيأته من غير إسراف ولا تعسُّف، ولا إفراط ولا تكلّف)[3].

فالتجويد هو حسن الأداء الذي يراعي الدقائق الداخليّة التي يمتاز بها النّسق الكريم، ويظهرها، وهذا يتطلّب قراءة القرآن بإشباع الحركات ومدّ المدود، وتبيين الحروف بإعطائها حقّها من صفير وقلقلة وجهر وإظهار وإدغام وتفخيم وغير ذلك.

ومن هنا لم يكن للمجوّد مهما بالغ في التفنُّن فيه أن يتعدّى حدود اللّغة العربيّة، بأن يتكلّف تزيين كلمات القرآن الكريم وزركشتها، بل هو إعطاء للصوت حقّه في الأداء ليس إلاّ، فهو ليس إنشاداً وقراءةً معتادةً؛ بل يفوقها، وليس غناءً يُتَكَلَّفُ فيه المطُّ والاضطراب

(1) المزهر في علوم اللّغة، السّيوطي: 146/1.

(2) قواعد التّجويد، عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري: 1–2.

(3) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري: 210/1، وينظر الإتقان: 281/1.

في الصوت؛ بل يسمو عليه، وإلى ذلك كانت الإشارة النبويّة الشريفة: (اقرؤوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الكتابين وأهل الفسق، فإنّه سيجيء بعدي قوم يرجّعون بالقرآن ترجيع الغناء والرَّهبانيّة والنوَّح، لا يجاوز حناجرهم، مفتونةٌ قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم)[1].

وما دام القرآن الكريم نسيج وحده في الصّورة السّمعيّة الداخليّة والإيقاع الكلّي فليُترك للأذن وعي هذا الجمال من غير تكلّف ولا تقصير.

ثانياً– الوقوف وأهميّتها:

وصف الزّركشيّ الوقف بأنّه: (فنّ جليل، وبه تعرف كيفيّة أداء القرآن؛ إذ يترتّب عليه فوائد كثيرة)[2]، وتأتي معرفة الوقف تماماً لآلة المرتّل وراحةً له؛ فهو– كما ذكر السّيوطي– (قطع الصّوت عن الكلمة زمناً يُتَنَفَّس فيه عادةً بنيّة استئناف القراءة، لا بنيّة الإعراض)[3].

وللوقف فوائد كثيرة لعلّ أهمّها الإسهام في تجلية الصّورة السّمعيّة القرآنيّة وخصائصها من خلال تحقيق الاتّساق الصّوتي للنّص الكريم سواءٌ أكان ذلك في الفواصل الكريمة، أم في وسط الآيات، والوقف عند التّحقيق في القراءة لا يكون إلاّ على السّكون؛ إذ إن العربيّة لا تبدأ بساكن ولا تقف على متحرّك، وأمّا ما عدّده السّيوطي من كيفيّات للوقف على أواخر الكلم، وهي على ما ذكر تسعة: السّكون والرَّوم والإشمام والإبدال والنّقل والإدغام والحذف والإثبات والإلحاق، فهي عند النّظر أشكال تستعمل في أواخر الكلم

(1) المعجم الأوسط، الطبراني، باب (من اسمه محمد)، رقم 7219، 108/8، وفيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، رقم: 1339، 83/2.

(2) البرهان: 342/1.

(3) الإتقان: 244/1.

لتحقيق الوقف الصحيح[1]، الذي لا بدّ أن ينتهي بسكون.

فأمّا الفواصل: فتشكّل مظهر الوقف الأشمل في النّص الكريم، إذ إن مبنى الفواصل على الوقف في كلّ مواقفها الإعرابيّة مجرورةً أو مرفوعةً أو منصوبة[2]. وتأتي أهميّة الوقف في تسوية هذه الفواصل على وتيرةٍ صوتيّة واحدة، حفاظاً على اتساق الصّورة السّمعيّة وتقاطر العبارات وتناسقها إلى جانب الإيحاء الدّلاليّ.

ففي قوله تعالى: ﴿لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ﴿٨﴾ دُحُورًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ﴿٩﴾ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿١٠﴾ فَٱسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَآ ۚ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍۭ ﴿١١﴾﴾[3]. يلحظ أنّ الفواصل الكريمة أولاً مُلْتَزمة على حرفٍ واحدٍ في آخرها هو الباء، وأنّها ثانياً مختلفة في حركاتها الإعرابيّة؛ فهي مجرورةٌ منوّنةٌ في (جانب) لوقوعها مضافاً إليه، ومرفوعة منوّنة في (واصب) على النَّعت، وكذا في (ثاقب)، ثمّ مجرورة منوّنة في (لازب) على النّعت، وهي عند الوقف تنطق على وتيرةٍ صوتيّة متساوية بحركةٍ إعرابيّة واحدة هي السّكون.

وفي قوله عزّ من قائل: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦ ۗ قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ ﴿٣٠﴾ قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ﴿٣١﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾﴾[4]. يلحظ أنّ الفواصل الكريمة غير مُلتزمة على حرف واحد؛ بل هي مختلفة الخواتيم، وهي إضافة إلى هذا مختلفة في مواقعها الإعرابيّة وحركاتها، فهي مختلفة في الهيئة والحركة، فـ(النار) مجرورة من دون تنوين، و(خلال) مرفوعة منوّنة، و(الأنهار) منصوبة مفتوحة، وهي عند الوقف تُنطق

(1) ينظر الإتقان: 248/1، 249.

(2) ينظر معترك الأقران: 42/1.

(3) الصافات: 8–11.

(4) إبراهيم: 30–32.

جميعاً ساكنةً من غير تقاطعٍ في النّبر الصّوتي، أو اختلافٍ في النّظام الترتيلي.

وأمّا الوقف في وسط الآية؛ كالوقف عند نهاية الجملة أو الفقرة مما تتبّعه علماء التجويد بالضبط الدقيق، فمن مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾[1]. فالكلمات: (الأنهار، والماء، والله) هي مواضع للوقف بحسب إشارات المصحف التي اصطلح عليها العلماء، وغير خاف أنّ المدّ الطويل الذي سبق رويّها، والوقوف على السّكون التّام فيها أضفى عليها تراصفاً صوتيّاً مدهشاً...

وبعدُ: فلعلّ القارئ وضع يده على أهميّة وسيلة «الصّورة السّمعية» وقصدها، وأثرها في تمكين المعنى، وتَبَيَّنَ أنّ هذه الوسيلةَ عنصرٌ فعّال في توصيل المعاني القرآنيّة إلى المتلّقي من خلال المباحث السّالفة التي طاف بها البحث في بعض الرِّحاب التي تشير إلى هذه المقولة إشارة لا يمكن تجاهلها.

فقد توجّه الحقّ تبارك وتعالى توجّهاً كريماً إلى عباده في القرآن الكريم، فكان بناء النّص الكريم على عذوبة الصّوت المتأتّية من نطق مخارج الكلمات والتشكيل الداخليّ الصوتي المتقن الذي ينفي عن المفردات القرآنية عيب الثقل ووطأة الطّول على أداء المرتّل وذوق السّامع، وكانت الافتتاحيات القرآنيّة- ولا سيّما التي تضمنّت حروفاً مقطّعة- عنصراً مهمّاً من عناصر التأثير والتميّز؛ بما تحمله من قيم صوتيّة تنبّه على المضمون الكريم، وكانت الفاصلة القرآنيّة سبباً آخر من الأسباب التي تربط المتلقّي مع النّص من خلال النظام التوقيعيّ الفريد الذي نهضت بإظهاره هذه الفواصل، ثمّ كان الحضّ القرآني والنبويّ على وجوب حسن أداء النّظم الكريم، من خلال الترتيل وما يتضمّنه من تجويد ومعرفةٍ للوقوف، وتحقيق ذلك كلّه تتويجاً للقيمة السّمعيّة ومحافظةً عليها حلقةً تصل بين المعنى والمتلقي توصيلاً جماليّاً رفيعاً.

---

(1) البقرة: 74.

الفصل الثاني

الأساليب المعتمدة

على (القياس) و(الاستدلال)

تمهيد

سبقت الإشارة إلى أنّ الحديث عن أساليب التّمكين معتمدٌ على أساسين:

أساسٍ نظريّ وظيفيّ متّسع التّخوم، يتحدّد من خلاله الأسلوب هل هو في الأصل أسلوبٌ للتمكين لحمله وظيفة مؤثّرة في التلقّي أم لا؟

وأساس تطبيقيّ تصنيفي يحدّد تلك التخوم، وينتظم الأساليب في أثناء مجموعات ينظر فيها في طبيعة تركيب تلك الأساليب الفنّية، وطريقة عملها عند التّلقي.

ويقوم هذا المبحث على الجمع بين ثلاثة فنون بلاغيّة؛ هي التشبيه والاستعارة والكناية، بناءً على اشتراك هذه الثلاثة في أساس التّركيب الفنّي والوظيفة، ثمّ افتراق كلٍّ منها في شكل توصيله للمعنى؛ ذلك الذي يجعل كلّ واحدٍ منها يتفرّد في أثناء الأصل الكلّيّ الجامع بهويّة خاصّة، وأثرٍ خاصّ لا يُتَوافَرُ عليه في الفنّ الآخر، وكلّ ذلك في ضوء قاعدة «مقتضى الحال» في مفهومها الواسع.

ويشار هنا إلى أنّه قد مرّ في هذ البحث عند الحديث عن «التّجسيم والتشخيص» الفنييّن كلامٌ على هذه الفنون بما هي وسائل لهما، والمراد هنا بسط القول وإتمام الإيجاز الذي بدأ هناك، مع التّأكيد على ما لم يُذكر وملاحظة ترك الإحالة عند ضرورة التكرار.

المبحث الأوّل

إشارةٌ إلى مفهومي (القياس) و(الاستدلال)

لعلّ مما يحسن هنا لفت النّظر إلى مفهومي «القياس» و«الاستدلال» البلاغيين؛ إذ إنهما يمثّلان الأساس الذي يقوم عليه التركيب الفنّي للتّشبيه والاستعارة والكناية التي هي موضوع الفصل والقياس والاستدلال عامةً مصطلحان يقوم أولهما على الثاني؛ إذ إنّ علاقة القياس علاقةٌ تقوم على بناء ثنائيّ ينقسم بين طرفين مختلفين يشرّك «القائس» بينهما برباط يقوم على نوعٍ من المقارنة والتقابل الذي ينتقل فيه من طرف إلى آخر من خلال «الاستدلال»[1].

فالقياس معتمد على الاستدلال وجارٍ إليه، ولمّا كان البحث متّجهاً إلى ضبط فنونٍ بلاغيّة كان «القياس» و«الاستدلال» ضرورةً قياساً واستدلالاً بلاغيّاً، والفارق بين «البلاغيّ» و«المنطقيّ» في القياس والاستدلال يكون من خلال طبيعة عمليّة الاستدلال في الاثنين؛ إذ إنّ الفارق بين الاستدلال المنطقيّ في مفهومه العامّ الذي يستعمل عادةً في القضايا العلميّة، والاستدلال البلاغيّ ليس فارقاً في الحدّ المرسوم، وإنّما في طبيعة الاستدلال من جهة الوضوح والغموض، وهو بعبارة أخرى الفارق بين اللُّغة الأدبيّة التي تعتمد المواربة، وتُبقي مساحةً واسعة للخيال والوجدان، وبين اللّغة العلميّة التي تتقلّص فيها تلك المساحة، ويكون فيها وضوحٌ نسبيّ لمجموعة عناصر الانطلاق، ومن ثمّ تكون النتيجة مباشرة.

فالاستدلال البلاغي – وكذا القياس – قائمٌ على غموضٍ شفيف يُكتَسب من الأسلوب

(1) مصطلح (القياس) مصطلح متداخلٌ بين اصطلاحات متعدّدة لعلوم متعدّدة، والذي ذكر هو ما لمحه البحث من دلالة هذه الاصطلاحات، يُنظر: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي (تح: دحروج، مادّة: قياس 2/1347 فما بعدها/ واستدلال: 1/151 فما بعدها، ودليل 1/793 فما بعدها، وحجّة: 1/622، وينظر الاستدلال البلاغي، شكري المبخوت: 18.

البلاغي؛ يجعل المتلقّي يبذل جهداً أكبر من الجهد الذي يبذله في القياس المنطقي ليصل إلى النتيجة، وكلّ ذلك من أجل تحقيق وظيفة زائدة على محض «الإبانة» أو محض «الإثبات» هي ما عُبّر عنه بأن يكون هذا الإثبات أشدّ مُكنةً في المتلقّي؛ فإذا (كان الاستدلال البرهانيّ الذي ينطلق من مقدّمات «مجموعة عناصر الانطلاق»، ليصل إلى توليد نتائج مطلوبة؛ بحيث تكون عناصر الاستدلال ضامنةً لقدرة تلك الاستدلالات، على أن تكون مُنْتَجةً منطقيّاً بما يضمن صدق النتائج، فإن الاستدلالات غير البرهانيّة «البلاغيّة أو الفنيّة» بانطباقها على المقدّمات في حدّ ذاتها والنتائجِ المطلوبة، تُسنِد إلى النتائج المفترضة درجةً من التّوكيد تبرّر عناصر الانطلاق، والفرق واضحٌ بين استدلال وظيفته أن يُوصِل إلى إثبات خبر، واستدلال يُرجَى منه توكيد الإثبات)[1].

ومن هنا كان بين الاستدلال المنطقيّ والاستدلال البلاغيّ علاقةُ عموم وخصوص من وجه؛ يكون فيها الاستدلال البلاغيّ متضمناً للمنطقي، وأكثر فاعليّةً وثراءً لمحدوديّة المفهوم المنطقيّ وطلاقة المفهوم البلاغيّ.

ثمّ تكون بعد هذا علاقة «الاستدلال البلاغيّ» بالنّص وتمكينه؛ أنّ تخيُّر واحد من الأساليب التي تعتمد عليه، مرهونٌ بالعناصر المستمدّة من السّياقين المقاميّ والمقاليّ عند التّخاطب والتّلقّي؛ إذ لمّا كانت البلاغة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» كان بين المقام وبين اختيار الفنّ عامّةً علاقةُ تأثُّر وتأثير إذا أُريدت الوظيفة وقُصدت، فيكون هذا الفنّ دليلاً على افتراض يراه «صاحب النّص» في معانيه ومتلقّيه استوجب أن تكون البنية اللفظيّة والمعنويّة على هذه الصّورة أو تلك، وهذا ضربٌ من المعرفة الدقيقة للخصائص التي يطلبها المقام، والمعرفةِ الدقيقة للأساليب المستوعبة لما تقتضيه تلك الخصائص.

---

(1) الاستدلال البلاغيّ، شكري المبخوت: 21، وقد أشار إليه صاحب كشّاف الاصطلاحات، وسمّاه: «القياس الشّعري» في قوله: (وأمّا القياس الشّعري؛ فإنّه وإن لم يحاول الشّاعر التّصديق به؛ بل التخييل، لكن يُظْهِرُ إرادة التصديق ويستعمل مقدّماته على أنّها مسلّمة، فإذا قال: فلانٌ قمرٌ لأنّه حسن، فهو يقيس هكذا: فلانٌ حسنٌ، وكلّ حسنٍ قمر، فهو قولٌ إذا سَلِمَ لزم عنه قولٌ آخر، لكنّ الشاعر لا يقصد هذا، وإن كان يظهر أنّه يقصده، حتى يخيّل فيرغّب أو ينفّر) (2/1348، 1349.

وفي ضوء هذا التحديد كان البحث بإزاء ثلاثة عنوانات متّسعةِ الجوانب والتصنيفات في علوم البلاغة العربيّة؛ هي: «التشبيه»؛ و«الاستعارة»؛ و«الكناية»، وطلباً للإيجاز وترك التّكرار، كان بِحَسْبِ البحث تسديد النّظر في الوجوه التي رأى فيها البحث– من خلال كلام أئمّة البلاغة– وضوحاً في العلاقة بينها وبين ما من شأنه تمكين المعنى من هذا السّبيل، وهذه الوجوه هي: خواصّ التّشبيه– ولا سيّما التّمثيليّ–؛ وخواصّ الاستعارة؛ وخواصّ الكناية عامّةً.

المبحث الثاني
التَّشبيه التَّمثيليّ

المطلب الأول: مفهوم التَّمثيل وعلاقته بالقياس والاستدلال:

يعدّ التَّشبيه أساس الفنون البلاغيّة التي تعتمد في قيمتها الذّاتيّة على القياس والاستدلال؛ إذ إنّ تعريفاته الكثيرة تلتقي في مفهومها مع مفهوم القياس على نحوٍ يكاد يكون مطابقاً له في الدّلالة؛ ولعلّ تعريف الدكتور العاكوب للتَّشبيه يلقي عن البحث مؤونة التتبّع لوضوحه ودقَّته؛ إذ حدّه بأنّه (الدَّلالة على مشاركة أمرٍ لأمرٍ في معنى بإحدى أدوات التشبيه لفظاً أو تقديراً؛ لغرض يقصده المتكلّم)[1].

فالتَّشبيه يقوم على علاقة استدلاليّة، أداتها هي أداة التَّشبيه، يُنْتَقَل فيها من أمرٍ إلى أمرٍ آخر بناءً على مقارنة عقليّة بينهما؛ تقوم على أساسٍ من الاشتراك في صفةٍ أو حالةٍ، أو مجموعة من الصفات والأحوال تجعل من هذا الاستدلال أمراً ممكناً.

فعند تشبيه خدّ الحسناء بالورد، يكون المتلقّي إزاء علاقةٍ استدلاليّة نتيجتها غرضٌ قَصَدَ المتكلّم إثباته؛ هو: ادّعاء النّضارة واللّون والطّراوة والرائحة الطّيّبة أو إثباتها إن كانت موجودةً، وهذا الغرض «النتيجة» يُتَوصّل إليه من طريق إقامة علاقة بين الخدّ والورد، تأخذُ شكل قياس الخدّ أو مقارنته بشيء تبدو فيه هذه الصّفات أكثر وضوحاً وثباتاً، ومن البيّن أنّ قول القائل: «خدّ هذه الحسناء كالورد»، يقوم على نحوٍ من الأنحاء مقام القول «إن هذا الخدّ ناضرٌ، والدليل على ذلك أنّ النظر في الخدّ والوردة، وقياسَ الأوّل منهما بالثاني يظهر أنّ هذه الصفات الواضحة في الثاني موجودة وواضحة في الأول».

فالتشبيه يجري دائماً إلى المشبّه، فهو المراد، وتكون النتيجة في عمليّة التشبيه في إثبات

---

(1) المفصّل، د. عيسى العاكوب: 355، وهو قريب جدّاً من تعريف الهاشمي في جواهر البلاغة: 214.

وجه الشّبه في المشبّه استدلالاً من خلال قياسه بالمشّبه به، ومن هنا لم يتردّد الجرجانيّ في القول أكثر من مرّة: (والتّشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتُستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان)[1].

وفي ضوء هذا الفهم، كانت البيانات النّظريّة للنّقاد والبلاغيين في ملاحظة بناء التشبيه ووظيفته– عامةً– تخدم هذا الأساس وتجري إليه، حتى لا يكون هناك أيّ نوع من أنواع الانتهاك لعمليّة القياس، وحتى لا يكون الاستدلال مما يُحيله العقل.

فأمّا في مجال البناء: فقد أَبْدَوا مجموعةً من القواعد واضحةَ الارتباط بهذا، ولعلّ أوّل أمرٍ تدركه بديهة النّظر من حدّ التشبيه المرسوم؛ هو: ضرورة وجود الأداة، فإن لم يكن وجودها صريحاً من خلال ملفوظها، فإنّه لا بدّ أن يكون في ذهن المتكلّم والمتلقّي تقديراً.

وأمّا الثاني: فضرورة وجود طرفين يمثّلان طرفي عمليّة القياس «المشبّه والمشبّه به؛ أي المقيس والمُقَاس عليه»، وأمّا وجّه الشّبه فلم يجد الدّارسون حرجاً في غيابه غالباً في الصّورة التشبيهيّة، لأنّها تمثّل قياساً بلاغيّاً واستدلالاً بلاغيّاً يُتْرَك فيهما مساحة واضحة للمتلقّي، وليس قياساً واستدلالاً منطقيين.

وبناءً على ما سلف، كان لا بدّ للطّرفين من أن يكونا متمايزين، فهما يتشابهان فحسب؛ في قليلٍ أو كثيرٍ من الصّفات والمقتضيات التي تجعل أمر القياس أمراً ممكناً[2]، وهو ما يجلّيه الجاحظ في قوله: (وقد يشبّه الشّعراء والبلغاء الإنسان بالشّمس وبالقمر، والغيث والبحر، وبالأسد والسّيف، وبالحيّة والنّجم، ولا يُخرِجُونَهُ بهذه المعاني إلى حدّ الإنسان[3]. وإذا ذمّوا قالوا: هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو الثور، وهو التّيس وهو الذّئب،

---

(1) أسرار البلاغة: 20، ويُنظر: جواهر البلاغة، الهاشمي: 262، وفنّ التشبيه، د. علي الجندي: 1/50، 51، والبلاغة والتطبيق، د. محمد مطلوب: 268.

(2) ينظر الصّورة الفنيّة، د. جابر عصفور: 173، 174.

(3) كذا في متن المطبوع، وقال الأستاذ هارون مُعلّقاً: أظُنّها «يخرجون»، والظنّ أنّ العبارة: يُخْرِجونَه؛ (أي: الإنسان المشبّه عامّةً، عن حدّ الإنسان إلى حدود المشبّه به، والمراد: بقاء الدّلالات على ما هي عليه كما أُشير في سائر العبارة.

وهو العقرب..، ثم لا يُدْخِلُون هذه الأشياء في حدود النّاس ولا أسمائهم، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود، وهذه الأسماء)[1].

والذي يفهم من كلام الشّيخ أمران؛ الأوّل: ضرورة أن يظلّ التشبيه محتفظاً بالتّمايز، ويحفظ على طرفي عمليّة القياس ظهورهما السّافر؛ وهو الأمرُ نفسه الذي لاحظه قُدامة ابن جعفر وصرَّح به قائلاً: (إنّ من الأمور المعلومة أنّ الشيء لا يُشَبَّه بنفسه، ولا بغيره من كلّ الجهات؛ إذ كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه، ولم يقع بينهما تغايرٌ البتّة اتّحدا؛ فصار الاثنان واحداً، فبقي أن يكون التّشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراكٌ في معانٍ تَعُمّهما ويُوصَفان بها)[2]، وكذا العسكريُّ الذي قال: (ولو أشبه الشيءُ الشيءَ من جميع جهاته لكان هو هو)[3].

فالتشبيه يفيد «الغيريّة» ولا يفيد «العينيّة»[4].

والأمر الثّاني الذي يفهم من كلام الشّيخ ولا يقلّ أهميّةً عن الأوّل: أنّ التشبيه لا يتضمّن تجاوزاً في دلالة الكلمات، ولا يفضي إلى هذا التجاوز، وهو من هذه الوجهة خدمةٌ أخرى من الخدمات التي تقدّمها الصورة التشبيهيّة؛ التي تتوجّه إلى الحفاظ على القياس والاستدلال.

ولمّا كان التّمثيل ضرباً من ضروب التشبيه، وبينهما علاقة عموم وخصوص؛ إذ إنّ (كلّ تمثيل تشبيه، وليس كلّ تشبيه تمثيلاً)[5]، كانت تلك الملحوظات التي رآها النّقاد والبلاغيّون في التّشبيه تنطبق على التّمثيل من جهة مبدأ التّركيب الأصوليّ والفنّي له، بيد أنّه يفترق عن التشبيه الصّريح بخصائص أَظْهَرُ ما يُلْحَظُ فيها «الوظيفة»؛ وهو ما يمكن أن يُعبَّر عنه

(1) الحيوان: 211/1.

(2) نقد الشّعر، (تح: مصطفى): 109.

(3) كتاب الصناعتين، (تح: البجاوي وإبراهيم): 239.

(4) ينظر: الصورة الفنّية، د. جابر عصفور: 174.

(5) أسرار البلاغة، الجرجاني: 95.

بأنّ النتيجة تكون أثبت في التّمثيل بدرجة منها في التشبيه الصّريح. والبحث سيقف عند محطّتين من محطّات ضبط الاصطلاح في التَّمثيل، أولاهما عند الجرجانيّ، والأخرى عند السَّكّاكيّ:

فقد كان التّمثيل متّسعاً عند الإمام عبد القاهر الجرجانيّ، الذي كان له السّبق إلى اصطناعه والإلحاح عليه، والأساس في التفّريق بين التّمثيل والتَّشبيه الصّريح عنده ما أشار إليه بقوله في مفتتح كلامه على فنّ التّشبيه: (واعلم أنّ الشيئين إذا شُبِّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكون من جهة أمرٍ بيّن لا يحتاج إلى تأوّل.

والآخر: أن يكون الشّبه محصّلاً بضرب من التأوّل.

فمثال الأوّل: تشبيه الشيء بالشّيء من جهة الصّورة والشّكل، نحو أن يُشبّه الشيءُ إذا استدار بالكُرة في وجه وبالحلقة في وجه آخر..، وكذلك كلّ تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواسّ نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره..، وهكذا التشبيه من جهة الغريزة والطّباع..، فالتشبيه في هذا كلّه بيّنٌ لا يجري فيه التّأوُّل ولا يُفْتَقَر إليه في تحصيله.

ومثال الثّاني: وهو الشّبه الذي يحصل بضربٍ من التّأوّل؛ كقولك: «هذه حجّةٌ كالشّمس في الظّهور»..، فقد احتجت في تحصيل الشيء الذي أثبتّه بين الحجّة والشّمس إلى مثل هذا التأوّل)[1].

فالفارقُ واضحٌ بين التّشبيه الذي سمّاه الجرجانيّ تارةً بـ«التشبيه الحقيقيّ»، وتارةً بـ«التّشبيه الظّاهر»، وتارةً أخرى بـ «التّشبيه الصّريح»، وبين التشبيه «التمثيليّ»، وهو في تحصيل الدّلالة «النتيجة أو الغرض»، فهي في الأوّل تتحقّق للمتلقّي ببديهة السّماع

(1) أسرار البلاغة: 91، 92، 93.

ومحض النّظر، وهي في الضرب الثاني تتحقّق بـ«التأوّل»؛ إذ ينفرد دون الأوّل بالنّفاذ إلى بواطن الأشياء واكتناه دلالاتها المستكنّة وعلاقاتها الخفيّة.

فالتمثيل إذاً صُورةٌ مخصوصةٌ للتشبيه، وهذه الخصوصيّة تتمثّل في بُعدِ هذا الضرب من التشبيه عن مجال «الاستدلال المنطقيّ»، وتحقيقه لدرجةٍ متقدّمة في الاستدلال البلاغيّ؛ إذ لا يتوقّف إدراك عناصر المقايسة على محض المعرفة بالدلالات المباشرة الظاهرة للألفاظ، وإنما يحتاج من المتلقّي إلى تأمُّل ومعاودة نظر و«تأوّل»؛ حتى تُدرك هذه المرامي البعيدة.

وواضحٌ في كلام الإمام أنّ القيمة الفنيّة للتشبيه عامّةً وللتّمثيل خاصّةً تتناسب في علوِّها تناسباً مطّرداً مع بعدها عن «الاستدلال المنطقيّ» من جهة الوصول إلى النتيجة؛ أي من جهة بعدها عن «الوضوح» في إقامة الاستدلال، وقربها من «الغموض»، ومن هنا كان إعجاب الجرجانيّ غير خافٍ بصورة أخصّ من صور التّمثيل– بحسب مفهومه –؛ هي التي بلغت الذّروة عنده في دقّةِ المسلك وقوّة الحاجة إلى الرويّة والنّظر؛ ذلك عندما لا تكون المقارنة مقصودةً بين طرفين مفردين؛ بل بين طرفين تتّسع دائرة كلٍّ منهما، وتتعدّد متعلقاته، إلى درجةٍ لا يُستطاع إدراك التّشابه فيها بين طرفي علاقة القياس إلاّ في ضوء نظرة شموليّة تستقصي مجموعة من الصّفات؛ ثمّ تُنتزع منها صفة واحدةٌ تجمع الطّرفين؛ كما في المثال الذي ضربه في قوله عزّ من قائل: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ ﴾[1]؛ فالشّبه– على حدّ تعبيره– منتزعٌ من مقتضى أمورٍ مجموعةٍ، ونتيجة لأشياء أُلِّفت وقُرِنَ بعضها إلى بعض، ولا يحصل في كلّ واحدٍ من الأمور على الانفراد؛ فتشبيه «الذين حمّلوا التوراة ثم لم يحملوها»، بالحمار ليس في محض البلادة الذي هو من معنى الطّباع والغريزة، كما أنّه ليس من محض الحمل عند الحمار منعزلاً عمّا تعلّق به من أنّ المحمول أسفار، ومن ثمّ فإنّ إدراك هذه الصّورة يحتاج إلى نظرة فاحصةٍ متأمّلة تجمع بين الأمرين وتستخلص النتيجة

(1) الجمعة: 5.

منهما؛ فالقياس (قياسُ أشياء يُبَالغُ في مِزَاجِها حتّى تتّحد وتخرج عن أن تُعرف صورة كلّ واحدٍ منها على الانفراد)[1].

ثمّ يعقّب الإمام بعبارة كان لها أثرها فيمن جاء بعده في ضبط حدّ الاصطلاح؛ تلك قالته: (وعلى الجملة، فينبغي أن تعلم أنّ المثل الحقيقيّ، والتّشبيه الذي هو الأَوْلى بأن يُسمّى «تمثيلاً»، لبعده عن التّشبيه الظّاهر الصّريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملةٍ من الكلام، أو جُملتين، أو أكثر؛ حتى إنّ التشبيه كلّما كان أوغل في كونه عقليّاً محضاً، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر)[2].

ومن رحم هذه القالة التي حملت هذا التضييق الاصطلاحيّ، وُلد للسّكّاكيّ الاصطلاح؛ الذي تبعه عليه أعلام البلاغة حتى يوم النّاس هذا؛ إذ حدّ «التشبيه التمثيليّ» بقوله: (واعلم أنّ التشبيه متى كان وصفاً غير حقيقيّ، وكان منتزعاً من عدّة أمور خُصَّ باسم «التمثيل»)[3].

ولعلّ أمراً يبدو، ويحسن ذكره هنا؛ ذلك أنّ المعنى في التشبيه- والتّمثيل خاصّةً- يصبح هو الوسيلة الحقيقيّة للتّمكين، في تداخل للوسائل؛ إذ في التّشبيه يكون القصد متوجّهاً إلى إثبات معنيين في الحقيقة هما معنى «المشبّه» أو «حاله» أولاً؛ ثمّ وجه الشّبه «النتيجة» الذي تدور عليه عمليّة التّواصل والقياس ثانياً؛ من خلال الاستدلال الحاصل بقياسه على معنى المشبّه به؛ إذ يكون الانتقال من معنى المشبّه به إلى وجه الشّبه على سبيل نصب الدليل والشّاهد على المعنى المدلول عليه. وآليّةُ البناء الفنّي هي ما يلحظه المتكلّم من ملازمة بين المعنيين تجعله ينصب الثّاني الظاهر دليلاً على الخفيّ، وتكون العمليّة الذهنيّة والتصوّريّة عند المتلقّي في «تأويل» هذه الدّلالة عندما يقوم بعمليّة عكسيّة تنطلق من الدّليل وصولاً إلى المدلول «الغرض المقصود» على أساسٍ من المشابهة بينهما؛ وهو

(1) أسرار البلاغة: 101، 102.

(2) أسرار البلاغة: 108.

(3) مفتاح العلوم، (تح: هنداوي): 455.

الذي شرحه الجرجانيّ في ضوء مقولته حول «المعاني الأُوَل» و«المعاني الثّواني» وسمّاه: «الاستدلال بالمعنى على المعنى»[1].

وفـي ضـوء ما تقدم يكون في المستطاع تعريف التمثيل– توطئة إلى بسط الكلام على أثره في التّمكين، وخصوصيّة هذا الأثر في النّص القرآنيّ الكريم– بأنّه: علاقةٌ تحقّق النّظرة المعياريّة للبلاغةِ عامّةً، والقياس والاستدلال البلاغيين خاصّةً؛ ذلك أنّه كالتشبيه الصّريح، ويُلحظ فيه ما يُلحظ في التّشبيه الصّريح من جهة أنّه يحفظ على علاقة «القياس» و«الاستدلال» أطرافها وطبيعتها، إلاّ أنّه ينحو بهذه العلاقة منحى من الاستدلال أوغل في العقليّة، ليصبح القياس والاستدلال بلاغيين؛ وتصبح النتيجة مرحلةً ثالثةً، في حين أنّها في التّشبيه الصّريح تكون مرحلةً ثانية؛ فهو من جهة أولى يحافظ على المنطقيّة؛ لأنّه يبقي لمعادلة الاستدلال رتبتها المحفوظة، ومن جهة ثانية يؤدّي إلى البلاغة التي هي معدِن الإعجاز ودليله؛ لأنّه ينحو بهذه المعادلة نحواً من الغموض والمواربة؛ اللّذين هما أساس اللّغة الفنيّة البليغة.

المطلب الثاني– قيمة التمثيل الفنّية وأثره في التّمكين:

إنّ قيمة التمثيل الفنيّة وأثره في تمكين المعنى يدور على قطبين متلازمين في الأداء الذي تُقْصَد فيه الوظيفة؛ يتعلّق الأوّل منهما بقيمة التّمثيل الذّاتيّة من جهة أنّه «قياس بلاغيّ» و«استدلال بلاغيّ»، ويتعلّق الثاني منهما بقيمته من جهة علاقته بالسّياق، وموقعه من النّص الأدبيّ الذي يرد فيه؛ أي من خلال علاقته بقاعدة «المقام ومقتضى الحال» في مفهومها الواسع.

قيمة التمثيل الفنيّة وأثره بما هو تشبيه:

فأمّا من الجهة الأولى: فلعلّ الصّورة التّمثيليّة تستمد قيمتها وأثرها في تمكين المعنى

---

(1) ينظر دلائل الإعجاز: 262 فما بعدها.

من خلال استثارة المتلقّي من جهتين ترتبط أولاهما بأصل المقايسة، وما يكون فيها من التّفتيش عن وجه الشّبه، واكتناه الغرض، من خلال النّظر في المشبّه به، ثمّ في المشبّه، ثمّ اكتناه وجه الشّبه، والعودة بحركة ارتداديّة نحو معنى المشبّه به الذي يراد تمكينه وصولاً إلى الغرض الكليّ، وترتبط ثانيتهما بطبيعة المقايسة في الصّورة التمثيلية؛ إذ يكون هناك طلبٌ لقدرة عاليةٍ على التصوّر، واستثارةٌ لما اختزنته الصّورة في ملفوظها من صور جزئيّة ينجم عن تركيبها لوحة واحدةٌ متناغمة متسقة الجزئيّات.

ولعلّ هذا إجمالٌ بسطه يقتضي النّظر فيما تصوّره النّقاد والبلاغيّون للتشبيه عامّةً وللتمثيل خاصّةً من وظائف في النّص الأدبيّ.

ومما يلاحظ أنّ الوظائف التي أُنيطت بالتشبيه جميعاً كانت من باب تصوّر البلاغيين والنّقاد لأثره الفكريّ في البيان والإفهام؛ إذ إنّ أغراض التّشبيه إمّا أن تكون: (بيان حال المشبّه..، أو بيان مقدار حاله..، أو لبيان إمكان وجوده..، أو لتقوية شأنه في نفس السّامع..، أو أن يكون لمحض التزيين أو التشويه أو الاستطراف)[1]، ويلحظ أنّ ما ذكره السّكّاكيّ من الغرض العائد إلى المشبّه به: أنّ مرجعه إلى إيهام كونه أتمّ من المشبّه في وجه الشّبه لا يبدو غرضاً بمقدار بدوّه أساساً من أسس بناء التّشبيه؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان التشبيه غير صحيح في أصله.

ولعلّ هذه الوظيفة التي مُحِضَت «البيان» ليست سوى صدىً من أصداء النّظرة المنطقيّة إلى التّشبيه، ومدى قربه في أذهان البلاغيين من الاستدلال المنطقيّ، ولمّا كان التّمثيل تشبيهاً فإنّه سيُحَمَّل مُهِمّة أداء هذه الوظائف مع خصوصيّته التي أشير إليها، إذ إنّ هذه النظرة في التّشبيه التمثيليّ لم تكن طاغيةً على خصوصيّة الوظيفة؛ فالذي ذكر إنما هو التصريح الواضح في كلامهم على وظيفة التّشبيه عامّةً، وأمّا الذي يفهم في مجمل تحليلاتهم

(1) ينظر: مفتاح العلوم: 448، 449، 450، وكلام السّكّاكيّ هذا قرّره قبله: الرمّانيّ في «النكت»: 75، والعسكريّ في الصناعتين: 243، وتبعه عليه من بعده، كالقزويني في: تلخيص المفتاح: 141 فما بعدها، والسّعد في المطوّل: 330 فما بعدها.

في التمثيل فيتجاوز بيسير النّظر في الوظيفة محض الإفهام والبيان إلى «الإفهام المتميّز» و«حسن البيان» الذي بسط الكلام عليه في هذا البحث على أنّه الحدّ الذي يتجاوز اللّغة المعتادة والتّلقّي المعتاد، إلى اللُّغة الأدبيّة، فالبليغة.

ومن هنا كان هذا الأثر محدوداً بحدود ثلاثة تحفظ على التّمثيل عنصر الإفهام، وتمنحه في الوقت نفسه امتياز خروجه من الاعتياد إلى البلاغة، وهذه الحدود هي «البُعد» و«الغرابةُ»، و«الحسيّة».

فأمّا البعد فقد ذُكر منذ قليل أنّ الصّورة التشبيهيّة تتناسب في أثرها طرداً مع ما يتوافر فيها من غموض، وهو ما فُسّر ثمّة بالابتعاد ما أمكن عن القياس المنطقيّ؛ فالمتلقّي في التّشبيه التّمثيليّ لا يكون في مواجهة مشابهات قريبةٍ ظاهرة؛ بل هو بإزاء متشابهات يكون اكتناه وجه الشّبه فيها، وإقامة العلاقات التشبيهيّة الجامعة بين طرفي التّمثيل، واكتشاف ما بينها من نسب، خفيّاً غامضاً، ففنّية الصورة في ضوء هذا المعيار ترتبط بمدى غوصها وراء ما لم يكتشف من علاقات[1]، وإلى هذا الملحظ كانت إشارة الإمام الجرجانيّ؛ إذ قال: (ولن يعد المدى في ذلك ولا يدقّ المرمى إلا بما تقدّم من تقرير الشّبه بين الأشياء المختلفة، فإنّ الأشياء المشتركة في الجنس، المتفقة في النّوع تستغني بثبوت الشّبه بينها، وقيام الاتفاق فيها عن تَعمُّلٍ وتأمُّلٍ في إيجاب ذلك لها وتثبيته فيها، وإنّما الصنعةُ والحِذْقُ والنّظر الذي يَلْطُفُ ويَدِقُّ في أن تُجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربقة، وتُعقد بين الأجنبيّات معاقِدَ نَسَبٍ وشبكة)[2].

ولا ريب في أنّ طبيعة الأشياء تومئ إلى أنّ عناصر النّص كلٌّ منها يُتَلقّى بحسب ما يناسبه، وأنّ المجهود كلّما كان أكبر عند صاحب النّص في النّفاذ إلى طبائع الأشياء ورسم الصّورة منها كان المجهود المقابل عند المتلقّي– وهو المهمّ هنا– متناسباً مع ذلك، ومن

(1) ينظر، المعنى في البلاغة العربيّة، د. حسن طبل: 141.

(2) أسرار البلاغة: 148.

هنا كانت الصّورة التمثيليّة تزداد أثراً كلما كان شعور المرء بعظم ما يبذله من جهد في تحصيلها، وهو ما يقرّره الجرجانيّ في قوله: (ثمّ على حسب دقّة المسلك إلى ما استخرج من الشّبه، ولطف المذهب، وبعد التصعُّد إلى ما حصّل من الوفاق، استحقّ مُدرِكُ ذلك المدح، واستوجب التّقديم، واقتضاك العقل أن تنوّه بذكره، وتقتضي بالحُسْنَى في نتائج فكره)[1].

وأمّا الغرابة؛ فقد ارتبطت بارتداد الصّورة التّمثيليّة جملةً إلى ما يتحصّله الذهن تحصُّلاً، فلا يكون وجه الشّبه مما تقع عليه الحواسّ مجرّداً؛ إذ إنّ أيّ شبه (يرجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن تُرى وتُبصر أبداً؛ فالتّشبيه المعقود عليه نازلٌ مبتذل، وما كان بالضدّ من هذا، وفي الغاية القصوى من مخالفته؛ فالتّشبيه المردود إليه غريبٌ نادرٌ بديعٌ، ثمّ تتفاضل التشبيهات التي تجيء واسطةً لهذين الطّرفين بحسب حالها منهما، فما كان منها إلى الطّرف الأوّل أقرب، فهو أدنى وأنزل، وما كان إلى الطّرف الثّاني أذهب، فهو أعلى وأفضل، وبوصف الغريب أجدر)[2].

وفي هذا المقبوس يبدو واضحاً أنّ الكلام يدور على تلقّي الصّورة التمثيليّة؛ أي إنّها تستمد أثرها وقيمتها في ميزان التّفاضل من مدى استثارتها للمتلقّي بدرجات تتفاوت تبعاً لإدراك المتلقّي لها جملةً أولاً، ثم لتحصيله وجه الشّبه من هذه الجملة ثانياً؛ فإذا بدا وجه الشّبه للحسّ في المشبّه والمشبّه به كانت استثارته للمتلقّي أقلّ؛ إذ إنّ (حضور صورة شيء يتكرّر على الحسّ أقرب من حضور صورة شيء يقلّ وروده على الحسّ)[3]، وكلّما كانت هذه الاستثارة أكبر كانت الصّورة أخلب، وكان المعنى المستفاد منها أمكن؛ وهذا ما يُجمله الإمام الجرجانيّ في قوله: (والمعنى الجامع في سبب الغرابة أن يكون الشّبه المقصود مما لا يَنْزَعُ إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهة النّظر إلى نظيره الذي يشبّه

(1) أسرار البلاغة: 150.

(2) أسرار البلاغة: 165.

(3) مفتاح العلوم: 459.

به؛ بل بعد تثبّت وتذكُّر وفَلْيٍ للنّفس عن الصور التي تعرفها، وتحريكٍ للوهم في استعراض ذلك، واستحضار ما غاب منه)[1].

وأمّا الحسيّة فقد مضى بسط الكلام عليها وعلى موقف الإمام الجرجانيّ المتميّز منها في هذه العجالة.

ولعلّ الجدير بالذّكر هنا بيان ما يمكن أن يبدو تناقضاً في المعايير السالفة التي ترنو إلى تحديد فنيّة الصّورة التمثيليّة؛ ذلك أنّ «البعد» و«الغرابة» كما مرّ؛ إنما تنزع بالصورة التمثيليّة نحو الغموض، و«الحسيّة» تنحو بها نحو عكس ذلك؛ أي الوضوح، فكيف يكون التّوفيق بين معيارين يحكّمان في قضيّة واحدة، وينزع أحدهما إلى عكس ما يتوجّه إليه الآخر؟!.

والحقّ أنّ بيان ذلك إنما يكون بنظرة متأنيّة تلاحظ الزوايا المختلفة التي تتوجه إليها هذه المعايير بالضّبط؛ فالبُعد والغرابة معياران توصف من خلالهما العلاقة التشبيهيّة، أي إنّ الوصف يكون واقعاً على وجه الشّبه أو المعنى الجامع، وأمّا الحسّيّة فتتوجه إلى المشبّه به خاصّةً؛ إذ يكون أثره في أثناء الصّورة التمثيليّة صدىً من أصداء الوظيفة الإفهاميّة التي تقرّب البعيد وتؤنِس بالغريب.

وفي ضوء حدّ الاستدلال والقياس اللّذَين يعتمدهما التّشبيه التّمثيليّ يمكن القول إنّ حدود الحسّيّة ما هي إلاّ ضابطٌ للبُعد والغرابة، يحدّ من البلاغيّة المفرطة – إن جاز التعبير– التي يمكن أن تصل بالصّورة التشبيهيّة إلى دائرة التّعمية والانغلاق وخروج المتلقّي بعد بذل الجهد إلى خيبة أملٍ كبيرة لا إلى مفاجأةٍ سارّة، ولا يخفى الأثر السّلبيّ لهذا في عمليّة التّواصل.

ولذا فقد كان توزيع هذه الحدود على أطراف عمليّة التّشبيه توزيعاً يحفظ على الصّورة عنصر الإدهاش والمفاجأة الذي ينُاطُ بالبعد والغرابة، وعنصر البيان الذي يحفظ عليه رُتْبَتَهُ

(1) أسرار البلاغة: 157.

ما في المشبّه به من حسيّة، والذي يحوّل– من ثمّ– المفاجأة من محض المفاجأة إلى مفاجأةٍ مُسعدة، وقد سبق القول إنّ الحسيّة يمكن فهمها في ضوء علاقةِ التشبيه ووظيفته؛ أنّها قياس غامضٍ على واضح، والإلحاح على الحسيّة إنما هو إلحاحٌ عليها من جهة مؤدّاها ودلالتها على التوجُّه إلى المتلقّي الذي عبّر عنه الجرجانيّ بـ«النَّيْل».

ولعلّ ما ذُكر يتوضّح بالمثال الذي ضربه الجرجانيّ في قول البحتريّ:

دانٍ على أيدي العُفاةِ وشَاسِعٌ ... عن كلِّ ندٍّ في النّدى وضَرِيْب

كالبَدْرِ أَفْرَطَ في العُلُوِّ وضَوْؤُه ... للعُصْبةِ السّارين جِدُّ قريب

ويعلّق الإمام على هذين البيتين وما أثّره التّمثيل في المعنى المراد تحصيله وتمكينه قائلاً: (فكّر في حالك وحال المعنى معك، وأنت في البيت الأوّل لم تنتهِ إلى الثّاني، ولم تتدبّر نصرته إياه، وتمثيله له، فيما تملي على الإنسان عيناه، ويؤدّي إليه ناظراه، ثمّ قسهما على الحال وقد وقفت عليه وتأمّلت طرفيه؛ فإنّك تعلم بُعد ما بين حاليك، وشدّة تفاوتهما في تمكّن المعنى لديك)[1].

والصّورة كما هو واضح في تركيبها صورة تشبيه تمثيليّ؛ شُبّه فيها الممدوح في قربه من ذوي الحاجات وإغداقه عليهم، مع بُعده عن أن يكون له نظير أو مثيل في السّخاء، بالبدر في قرب ضوئه من السّارين مع إفراط علوّه وبعده في السّماء، ووجه الشّبه الهيئة المتحصّلة من قرب الفضل والنوال مع بُعْدِ المنزلة. والإمام هنا يميّز بين حالين من أحوال النّفس، كان للصّورة التمثيليّة الأثر الأهم في تمايزهما؛ أمّا الأولى فيكون المتلقّي فيها أمام صورة تقبل الإنكار والتّصديق، وأمّا الثّانية: فقد تدخّل عنصر التّمثيل فيها، فنصر الصّورة الأولى من طريق قياسها إلى صورةٍ أخرى؛ حوّلت الفكرة الكليّة إلى صورةٍ جديدةٍ تُتَحصَّل تحصّلاً من خلال التفتيش بين طرفي التّمثيل، واكتناه وجه الاستدلال الرّابط بين المعنيين، ولا يخفى ما أكسبه ذلك العنصر للعبارة من استثارة للمتلقّي جعلته يحرّك ذهنه حركةً لطيفةً

(1) أسرار البلاغة: 116.

يبحث بدافع منها في طرفي التّمثيل بغية الوصول إلى وجه الشّبه، ولعلّ لطافة تلك الحركة الذهنية وأثرها كان من وراء الظّهور الحسيّ للمشبّه به؛ إذ كان الوصول إلى وجه الشّبه رهناً به؛ لأنّه رسم إطاراً قريب الحدود، وصورةً واضحة المعالم، فالقياس – إذاً – ليس قياساً منطقيّاً خالصاً، وهو في الوقت نفسه ليس قياساً بلاغيّاً مُغْرِقاً؛ بل هو في الحدّ الأوسط الذي تلمح فيه خصائص القياسين كليهما.

قيمة التّمثيل الفنّية وأثره من جهة علاقته بالسّياق:

لم تكن نظرة البلاغيين إلى التّمثيل قاصرةً على بيان أثر التّمثيل من جهة بنائه الفنّي الخالص؛ بل إنّهم تجاوزوا ذلك إلى النّظر في موقع التّمثيل من النّص الأدبيّ وعلاقته بالسّياق العام الذي ينتظمه، والسّياق الخاصّ الذي يُبنى عليه.

ولعلّ الإمام عبد القاهر كان من أهمّ المتحدّثين عن أثر موقع التّمثيل بالنّسبة إلى المعنى الذي يراد تمكينه؛ فكان التّمثيل عنده يدور على موقعين:

أولهما: أن يأتي التّمثيل في مطلع الكلام؛ إذ تعرض الفكرة ممثلاً لها منذ البدء، ويكون الأثر في هذه الحال رهناً بطبيعة التّمثيل التي تُقدِّمُ المعنى في المشبّه به والمشبّه على شيءٍ من التّفصيل، مما يعطي الصّورة قدرةً واضحةً على التأثير.

وثانيهما: أن يأتي التّمثيل بعد معنى تامّ؛ دليلاً عليه، وقصداً إلى زيادة تقريره، وغير خاف ما تحدثه صورة التّمثيل في هذه الحال من مفاجأة؛ إذ إنّ ظنّ المتلقّي يتوجّه إلى أنّ الفكرة قد انتهت عند حدود تقريرها، فيأتي عنصر التّمثيل ليحدث مفاجأةً عنده وليعلمه أنّ التعبير عن المعنى لم يقف عند حدّ تقريره وإلقائه غُفلاً من غير دليلٍ عليه؛ ثمّ تحدث المفاجأة الثانية عندما يكتشف المتلقّي أنّ هذا الدليل ليس باباً من أبواب الاستدلال المنطقيّ، وإنّما هو دليلٌ من طريق فنّي موارِبٍ يُدَغدغ وجدانه وذائقته؛ ليتأمّل الصّورة من جديد،

وليزداد شعوره بالدهشة الفنيّة عندما يفضي إلى المعنى، وقد هزّته طريقة عرضه هزّاً رفيقاً.

وقد أجمل الإمام هذا قائلاً: (واعلم أنّ مما اتّفق العقلاء عليه، أنّ «التمثيل» إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورتها الأصليّة إلى صورته، كساها أُبَّهةً، وأكسبها منقبةً، ورفعَ من أقدارها، وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابةً وكلفاً، وقسر الطّباع على أن تعطيها محبّةً وشغفاً)[1].

ثم لا يلبث أن يبيّن هذا الذي قرّره بأمثلةٍ كثيرةٍ، يُلحظ فيها الأثر الواضح لما رآه من أنّ عنصر الإفهام المتميّز أهمُّ مقاصد التّشبيه؛ فهو يؤكّد في أمثلته على عنصر «العدول» أوّلاً، ثمّ على حسّيّة المشبّه به ثانياً، ثمّ على التكثيف والاستثارة التي تكون بتجسيد المعاني الذهنيّة التي يتفاوت الناس في إدراكها، وقياسها على صورٍ يصدّقها العقل ببداهته؛ يقول الإمام: (وإن أردت أن تعرف ذلك..، فتعهّد الفرق بين أن تقول: «فلانٌ يكدُّ نفسه في قراءة الكُتب ولا يفهم منها شيئاً»، وتسكت، وبين أن تتلو الآية: «يعني قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارَۢا ﴾»[2]، وتُنشد نحوَ قول الشاعر[3]:

زَوَامــلُ للأشعارِ لا عِـلْـمَ عندَهُم	بِـجـيِّـدِهـا إلاّ كـعِـلْـمِ الأبَـاعِـر
لَعَـمْـرُكَ مـا يَــدْري الـبَـعَيرُ إذا غَـدَا	بِأَوْسَاقه أو رَاحَ ما في الغَرَائِر)[4]

(1) أسرار البلاغة: 115.

(2) الجمعة: 5، عن المحقّق.

(3) البيتان في: المصون للعسكري، (تح: هارون): 11، من غير عزو، وهما في ديوان مروان بن أبي حفصة، (تح: حسين عطوان): 58، والزوامل: ما يُحمل عليه من الإبل؛ والمراد: التشبيه في التحمُّل من غير درايةٍ، والأباعر: جمع بعير، والأوساق: جمعُ وَسْق: وهو حمل البعير، والغرائر: جمع غرارة: وعاءٌ من خيشٍ أو نحوه يوضع فيه القمح وأمثاله.

(4) أسرار البلاغة: 116، 117.

ومن الواضح أنّ المثالين من الضرب الأوّل للتّمثيل؛ أي إنّ الفكرة تدور في عرضها على التّمثيل منذ البدء، ويُلحظ هنا أنّ الإمام يعقد مقارنةً بين أثر عبارة مفترضةٍ تؤدّي المعنى أداءً كاملاً سمّاها «المعنى الظّاهر من العبارة»، وهي عبارةٌ معدولٌ عنها، وبين أثر عبارة التّمثيل المعدول إليها، وما أحدثته هذه العبارة من استثارة؛ إذ أزالت الصّورة من محض استدلالٍ منطقيّ معتاد، وعلت بها إلى مرتبة الاستدلال البلاغيّ.

ثمّ يقول الإمام بعد ذلك مشيراً إلى الضرب الثاني:

(وأَنْشِدْ قولَ ابن لَنكَك[1]:

إذا أخو الحُسْنِ أضحى فِعْلُهُ سَمِجاً رأيتَ صورتَه في أَقْبَحِ الصّور

وتبيّن المعنى واعرف مقداره، ثمّ أنشد البيت بعده:

وهَبْكَ كالشَّمسِ في حُسْنٍ أَلَمْ تَرَنا نَفِرُّ منها إذا مَالَتْ إلى الضَّرَر

وانْظُر كيفَ يزيد شرفه عندك!)[2].

والصّورة التمثيليّة هنا تنتهي إلى تشبيه صاحب المرأى الحسن والفعل القبيح بالشّمس في حالٍ خاصّةٍ هي النّفور منها– مع تحقّق فوائدها– إذا أُنِس ضررها، ووجه الشّبه منتزعٌ من الاثنين، والملحوظ أنّ المعنى في البيت الأوّل تامٌّ مفهوم، وأنّ البيت الثاني كان كالدليل الذي يُقدّم من ورائه ليزداد تقريره وتمكينه على النّحو الذي أُلمح إليه منذ قليل.

وأمّا السّياق الداخليّ، وارتباط علوّ الصورة التّمثيلية به، فقد نبّه عليه الإمام الرُّمّانيّ صراحةً؛ ذلك عند إشارته إلى دقّة اختيار المفردة التي يلبسها المشبّه به وثرائها؛ الذي عَبّر عنه بـ(حسن النّظم وعذوبةِ اللّفظ)، ومدى أهميّة هذا الاختيار في فنيّة الصّورة التمثيليّة وعلوّها، ولا سيّما في النّص القرآنيّ الكريم؛ إذ قال تعليقاً على قوله تعالى:

---

(1) البيت وأخوه في: يتيمة الدهر، الثعالبي: 2/419، وفي ديوان ابن لَكْنك: 47.

(2) أسرار البلاغة: 118.

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا ﴾[1]: (هذا بيانٌ قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهّم مع شدّة الحاجة وعِظم الفاقة، ولو قيل: يحسبه الرائي ماءً ثم يظهر أنّه خلاف ما قدّر؛ لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأنّ الظّمآن أشدُّ حرصاً عليه وتعلُّقَ قلبٍ به)[2].

والرّمّانيّ هنا ينوّه بأثر المفردة المختارة التي تنتظمها الصّورة التمثيلية في أصل بنائها، وما تمنحه للصّورة من أثر خاصٍّ زيادةً على أثرها من جهة أصل طبيعتها وسياقها الخارجيّ؛ ذلك الأثر الذي يبدو من ثرائها وظلالها الممتدة التي تدلُّ على تمكّن في الفروق اللغويّة الدقيقة، وتخيّر أقدر المفردات على التعبير والتأثير.

خصوصيّة التّمثيلات القرآنيّة:

سبق الإلماح إلى حقيقة أنّ النّقاد والبلاغيين في أحكامهم وتفريعاتهم كانوا يحاولون التماس نصٍّ كاملٍ «مثاليّ»؛ وأنهم وجدوا هذا الكمال وتلك المثاليّة في النّص الكريم في أجلى صورة وأبهاها؛ فكان النّص الكريم مُنْطلَقاً لهم وغايةً في الوقت نفسه؛ ولعلّ هذا الموضع من المواضع التي تبدي ذلك جليّاً؛ إذ إنّ كلّ تلك الخصائص والسّمات التي ترتفع بالصّورة التّمثيليّة وتُعطيها قيمتها الفنّيّة العالية وإسهامها من ثمّ في تمكين المعنى كانت عند المنطلق كأنّها مستمدةٌ من الأنموذج القرآنيّ الأمثل، وعند المنتهى منطبقة عليه.

بيان ذلك أنّ أهمّ خصائص أسلوب التّمثيل في النّص الكريم كانت كامنةً في استجابته المعجزة لما حدّده النّقاد من التوفيق بين دواعي التَّوضيح والبيان، ودواعي الادهاش والخلابة؛ إذ إنّه لم يخرج إلاّ نادراً جدّاً على حدود الحسيّة في المشبّه به؛ فقد استمدّ عناصره من الطبيعة؛ جمادِها ونباتِها وحيوانها، وغير ذلك، وهو في الوقت نفسه لم يقف عند محض تسجيل وجوه الشّبه الماديّة المباشرة بين الأشياء؛ بل تجاوز ذلك من خلال ثراء سياقه

---

(1) النور: 39.

(2) ثلاث رسائل (النكت): 75.

الدّاخليّ، وموقعه في السّياق العام على ما يقتضيه المقام، إلى النهايّة في الإقناع والإمتاع؛ لا يجور أحدهما على قرينه.

فالصّورة التمثيليّة القرآنيّة لم تتّسم بسمة التخييل البعيد الذي يفضي إلى محض «التَّخييل» أو «التعجيب» الذي يوغل في الإيهام على طريقة الوعظ المفرط، التي تهتمّ بالجانب الوجداني اهتماماً يكاد يغضّ الطرف عن المضمون الفكريّ؛ ذلك الإيهام الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: (المخيّل هو الكلام الذي تذعن له النّفس، فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور، من غير رويّة وفكر واختبار)[1].

ولم تتّسم في الوقت نفسه بسمة التقريريّة التي تذم أو تمدح أو تبيّن على نحوٍ مباشر يقرب من طريقة المناطقة؛ بل كان لها سَمْتُها الخاصّ في نقل المعاني على حقيقتها، من طريق فنّي.

وأمرٌ آخر يبدو في ارتباط الصّورة بالمضمون السّامي الذي تحمله؛ أي إنّ أهميّة المعنى وسموّه ودقتّه هي التي تستدعي الجهد المبذول في إدراك الصّورة التمثيليّة القرآنية، وتسوّغه.

ولعلّ النّظر يُبْدي أنّ الطّابع الذي يميّز جُلَّ المعاني التي أُريد نقلها، والاستدلال عليها في التمثيلات القرآنيّة الكريمة؛ كان طابع التجريد، بحسب ما تنتهي إليه من مقاصد؛ أي إنها من المعاني الذهنيّة المجرّدة التي تأتي الصّورة التّمثيلية- بما ذُكِر لها من خصائص بيانيّة عالية وفنيّة رفيعة- لتجلوها ولتمكّنها في نفس المتلقّي.

وهي معانٍ يميّزها ويَسْمُو بها «الغرض الدّينيّ» الذي تنتهي إليه من تحذير من الكفر ولوازمه، أو ترغيب في الإيمان ولوازمه، أو لفتٍ إلى بعض الظّواهر الدّالّة على عِظم قدرة

(1) تلخيص كتاب فنّ الشّعر لأرسطو (الفنّ التاسع من الجملة الأولى كتاب الشفاء، ابن سينا، ضمن كتاب فنّ الشّعر تح: بدوي: 161.

الله تبارك وتعالى في السّماء والأرض[1].

ففي التحذير من الكفر: يصوّر البيان القرآنيّ حال الكافر في صورٍ عدّة يجمعها وضوح التّنفير وشدّته؛ كما في قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾[2].

وأوّل ما يلفت النّظر في هذه الآية الكريمة وأمثالها تصدّرها بلفظ المثل صريحاً مؤذناً بعقد المقارنةِ بين أمرين، وغير خافٍ ما تحمله هذه اللّفظة المتصدّرة من تنبيه للمتلقّي، وتشويقٍ له إلى معرفة ما سيأتي من التمثيل. ولعلّ الصّورة التمثيليّة المذكورة أن تكون من أثرى التّمثيلات القرآنيّة الكريمة وأوجزها؛ إذ إنّ المعنى الممثّل يحتمل وجوهاً؛ لا مانع من إرادتها جميعاً كما قرّر العلاّمة ابن عاشور في تحريره -[3]، وهذا المعنى الممثّل متركّب من تشبيه حال الكافرين في دعوتهم إلى الإسلام وإعراضهم عنه، أوحالهم في الإقبال على اتّباع آبائهم على الظّاهر من غير رويّةٍ وتفكير ومعرفة، أو إقبالهم على الأصنام، بحال الداعي للغنم التي تسمع ولا تعي المسموع، ووجه الشّبه الهيئة المنتزعة من الدعاء مع الذّهول عن فهم معناه وإدراك مرماه.

وفي الغرض نفسه يقول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾﴾[4].

ولعلّ من الواضح أنّ هذه الصّورة التمثيليّة قائمة على تشبيه حال الملازمين للشّرك على الرّغم من دعائهم إلى الإيمان، بحال الذي سلبته الشياطين القدرة على تمييز

---

(1) ينظر خصائص التعبير القرآني، المطعني: 205/2، والأغراض الثلاثة تدور عليها الكثرة الكاثرة من الصورة التشبيهيّة القرآنيّة.

(2) البقرة: 171.

(3) ينظر: التحرير والتنوير: 111/2 فما بعدها.

(4) الأنعام: 71.

الطريق مع أنّ له أصحاباً يدعونه إلى الطريق السّليم، ووجه الشّبه هو الهيئة الحاصلة من اتّباع طريق الغيّ والضّلال مع وضوح طريق الرّشاد والهداية. والكلام يدور في الآية الكريمة على رسم صورة منفّرة تبيّن حال الذين يعبدون الأصنام من دون الله، والتنفير الشّديد واضحٌ في صورة المشبّه به التي ستسري إلى المشبّه، ولا سيّما عند ذكر «الشّياطين» وإسناد «الاستهواء» إليهم، وقد مرّ كلام الأئمّة على دلالة مفردة «الشيطان» واستقرار شناعتها عند الناس جميعاً، ثم يأتي التعقيب الكريم بـ«الحيرة» على صيغة «حَيْران»، وهي على زِنَةِ الصّفة المشبّهة باسم الفاعل «فَعْلان» التي تزيد التنفير شدّة وفاعليّة؛ إذ إنّ صيغة الصّفة المشبّهة تدل– كما قرّر أهل الصّرف– على ثبوت الحدث ودوامه في الأزمنة الثلاثة[1]، مما يُوحي بشدّة الحيرة وامتلاكها لنفس ذلك الضّال، كما يُلحظ الإلحاح على لفظ «الهدى» في الآية الكريمة؛ فقد تكرّرت أربع مرّات في أثنائها، وهو أمرٌ واضح الدّلالة.

وأمّا الترغيب في الإيمان ولوازمه من أعمال البرّ والإحسان التي أمر الإسلام بها وحثّ عليها، فكقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾﴾[2].

والصّورة التّمثيلية الكريمة تقوم على تشبيه حال المنفق في سبيل الله وتجسيم ما سيُعْطَاهُ من ثواب جزيل، بحال حبّة زُرِعت في أرض طيّبة وأصابها الغيث فأثمرت أضعافها، والوجه الهيئة المنتزعة من كلّ ذلك. ويلفت النّظر ذلك التَّدُّرج في ملفوظ الآية الكريمة عند بيان حال المشبّه به، ثم ذلك الختام المدهش لها، فالملفوظ الكريم يبدأ بـ«حبّة» لا تلبث أن تتفرّع إلى «سبع سنابل»، ليظنّ المتلقّي أنّ معنى المشبّه به قد انتهى، وليُعْمِل ظنّه في اقتناص وجه الشّبه، ولكنّه يُفاجَأ بأن الصّورة لم تنته، وأنّ تفصيلاً آخر قد أضيف إلى خطوط تلك الصورة؛ ذلك أنّ في كلّ واحدة من تلك السّنابل مئةَ حبّة، فيقطع بأنّ المعنى قد انتهى

(1) ينظر: شذى العرف في فنّ الصّرف، أحمد الحملاوي: 138.

(2) البقرة: 261.

بانتهاء الصورة التمثيليّة، فيتأمّل إطاراً محدوداً بحبّة واحدة صغيرة لا يكاد يُكْتَرَثُ بها؛ وقد تحوّلت إلى سبعمئة حبّة في لحظةٍ واحدة، وعندها يأتي التّعقيب الكريم ليبلغ بالمفاجأة أعلى درجاتها، وليقول للمتلقّي: إنّ التشبيه قد انتهى، ولكنّ المعنى لم ينته بعد؛ إذ إنّ هذه الأضعاف المضاعفة التي يمكن عدّها وإحصاؤها إنما هي حدّ أدنى لتقريب الفكرة إلى الذهن، والمضاعفة الحقيقيّة بعد ذلك مرجعها إلى عِلْمِ الحقّ تبارك وتعالى بحسب الأحوال والأمكنة والأزمنة، ثم يأتي الختام الكريم المدهش بوصف الحقّ تبارك وتعالى بوصفين دون سواهما هما: «الواسع» و«العليم»، ليضيف لطيفة إلى لطائف هذه الصّورة الكريمة؛ ففي «الواسع»، فتح لباب الزيادة المطلقة وإعطاءٌ للمتلقّي حريّة التصوّر في نتائج هذه الحبّة الواحدة التي ستنسحب ضرورة إلى نتائج الصّدقة مهما كانت صغيرة أو قليلة ولو كانت تبسّماً في وجه أخٍ لك. وفي «عليم»: تنبيه خفيٌّ لطيف على قيم الإنفاق بحسب المفهوم الإسلامي؛ التي من أهمها إخفاء الصّدقة «حتى لا تعلم الشمال ما أنفقت اليمين»، وترك الرّياء والمنّ، فالذي ينفق يريد وجه الله، وما دام الأمر كذلك فإنّ الله «واسع عليم».

والأمثلة على الصّورة التمثيليّة في النّص الكريم كثيرة لعلّ تتبُّعها والتعليق عليها أن ينهض بمؤلَّف ضخم؛ ولذا سيكتفي البحث بما ذُكر من الأمثلة ويضيف أمثلةً من غير تعليق يُتأمَّل فيها ما ذكر؛ يقول الحقّ تبارك وتعالى:

- ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾﴾[1].

- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴿١٠﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١١﴾﴾[2].

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا

(1) البقرة: 265.

(2) آل عمران: 10-11.

بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾[1].

● ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

● ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾﴾[3].

● ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًاۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿٢٠﴾﴾[4].

● ﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴿١٤﴾﴾[5].

● ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًاۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾[6].

---

(1) الأعراف: 57.

(2) الأعراف: 175–176.

(3) يونس: 24.

(4) الحديد: 20.

(5) الرعد: 14.

(6) الفتح: 29.

المبحث الثالث

الاستعارة

المطلب الأول: مفهوم الاستعارة وخصائصها:

لعلّ الحديث عن الاستعارة حديثٌ عن فنّ بلاغيّ يتنازعه في تركيبه وعمله وخواصّه فنّان من فنون الأداء؛ هما: التّشبيه والمجاز؛ فهي– على حدّ تعبير السّيوطيّ– مولودٌ ناجمٌ عن تزويج المجاز بالتّشبيه(1)، أي إنّها كالتّشبيه تعتمد فيما تفضي إليه في أصل تركيبها الفنّي القياسَ والاستدلال طريقاً للبيان، وهي في علاقتها مع المتلقّي طريقةٌ خاصّةٌ من طرائق هذا التّشبيه؛ إذ تعتمد في عملها على تناسي التشبيه بادّعاء الاتحاد بين طرفيه وظهور طرف واحدٍ من أطراف علاقة القياس يومئ إلى الآخر استدلالاً.

ومن هنا كان عدُّ البلاغيين لها مرحلةً وسطاً بين التّشبيه والمجاز، ووصفها بأنّها «مجاز علاقته المشابهة».

وبين هذا التّنازع كانت المفهومات المتعلّقة بالاستعارة تتراوح؛ فالاستعارة كما عرفها الجرجانيّ: (أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تُفْصِحَ بالتّشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيره المشبّه وتجريه عليه)(2)، وهي على حد قول السّكّاكيّ: (أن تذكر أحد طرفي التّشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدّعياً دخول المشبّه في جنس المشبّه به)(3).

ومن هنا تبدو أهم خصيصتين من خصائص الاستعارة؛ وَجَّهَتا البلاغيين إلى اكتناه أثرها كما سيأتي: أنّها قائمةٌ على التّشبيه في أصل بنيتها، وقائمة على تناسي هذا التشبيه في ملفوظها، ولذا فقد كان من شروط إجرائها أن لا بدّ من ترك ذكر وجه الشّبه، وأداة

---

(1) ينظر: معترك الأقران: 208/1.

(2) دلائل الإعجاز: 67.

(3) مفتاح العلوم: 477.

التّشبيه، وبقاء طرفٍ واحدٍ من أطراف عمليّة القياس (المشبّه، أو المشبّه به)[1].

ولما كانت الاستعارة في أصلها قياساً بلاغيّاً كاملاً، فإنّه لا بدّ حتى يستطاع الوصول إلى هذا الملفوظ تعبيراً وفهماً من انتهاك في دلالة المفردات الوضعيّة؛ والدلالة الوضعيّة تعني المحافظة على ارتباط الكلمة بمدلولها في عرف الاستعمال، وفي النّظم الذي ترد فيه هذه المفردة مرتبطةً بغيرها في أثناء هذا العرف[2]، وبناءً على المفهوم السالفِ كانت الاستعارة انحرافاً عن هذه الدلالة في وجهيها؛ فهي كلمةٌ تستعمل في غير ما وضعت له، متضامّةً مع كلمات لا يكون بينها وبين تلك الكلمة عادةً علاقةٌ تؤدّي إلى معنى مستقيم[3].

وفي ضوء هذا كان فهم الاستعارة معتمداً على مفهومين متلازمين، يُفْزَع إليهما عادةً في الحديث عن المجاز؛ هما: «النّقل» و«الادّعاء».

فأمّا النّقل:– ولعلّه المختصّ بمرحلة الملفوظ الاستعاريّ– فقد بيّنه القاضي الجرجانيّ عندما قال في تعريفه الاستعارة بأنّها: (ما اكتُفِيَ فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها)[4]، وهو الذي زاده الإمام عبد القاهر بياناً؛ عندما عرّف الاستعارة بـ(أن يكون لِلَّفظ أصلٌ في الوضع اللّغوي معروف، تدلُّ الشّواهد على أنّه اختُصَّ به حين وُضع، ثمّ يستعمله الشّاعرُ أو غير الشّاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعاريّة)[5].

ففي التّعبير بالاستعارة يكون المتلقّي أمام معنيين: أحدهما أصليّ يظلّ يناوش الكلمة المستعارة حتى يأتي السّياق الذي يجلو العلاقة أو القرينة؛ ليوجّه المفردة المستعارة إلى المعنى الثّاني المجازي الذي انتقلت الكلمة إليه، ويجعل بؤرة الاهتمام متوجّهة إليه في

(1) ينظر: جواهر البلاغة: 264، والمفصّل، د. عيسى العاكوب: 454، 455.

(2) ينظر: المعنى، د. حسن طبل: 124.

(3) ينظر: مقالات في اللّغة والأدب، د. تمام حسان «مقال: التّراث اللّغوي العربيّ»: 1/480، وسمّاه: المفارقة المعجميّة.

(4) الوساطة بين المتنبّي وخصومه: 42.

(5) أسرار البلاغة: 30.

الاستدلال؛ فالاستعارة كما يذكر الزّمخشريّ: (إنما تُطلق حيث يطوى المستعار له، ويُجعل الكلام خِلواً عنه، صالحاً لأن يُراد المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام)[1].

وأمّا «الادعاء» فمتوجه إلى «المعنى» المستفاد من النّظم؛ إذ لمّا كان النقل إرادة معنى لا يدلّ عليه الملفوظ؛ فإنّ «الادعاء» يكون في الدافع إلى أخذ هذه الدّلالة وإلصاقها بالمستعار له أو «المشبّه به» أو العكس؛ وذاك أنّ (موضوعها «أي الاستعارة» على أن تثبت بها معنى؛ لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللّفظ ولكن يعرفه من معنى اللّفظ، بيان هذا أنّا نعلم أنك لا تقول: «رأيت أسداً» إلاّ وغرضك أن تثبت للرّجل أنه مساوٍ للأسد في شجاعته وجرأته وشدّة بطشه وإقدامه...، ثمّ تعلم أنّ السّامع إذا عقل هذا المعنى، لم يعقله من لفظه «أسد» ولكنه يعقله من معناه؛ وهو أنّه يعلم أنّه لا معنى لجعله «أسداً»، مع العلم بأنّه «رجل»، إلاّ أنّك أردت أنه بلغ في شدّة مشابهته للأسد ومساواته إيّاه مبلغاً يتوهّم معه أنّه أسد بالحقيقة)[2]، فالنقل لا يكون إلاّ في ضوء الادّعاء، لذا فإنّ المزيّة في الاستعارة هي للمعنى وليس لمحض اللّفظ، و(إنما يُعَارُ اللّفظ من بعد أن يعار المعنى، والرجل لا يَشْرَك في اسم «الأسد» إلاّ من بعد أن يدخل في جنس الأسد)[3].

المطلب الثّاني– القيمة الفنيّة للاستعارة وأثرها:

لم يكن الحديث عن القيمة الفنّية للاستعارة وأثرها ليبعد كثيراً– في مقدّماته– عن أثر التشبيه؛ إذ إن كلّ استعارة لا بد أن تفضي إلى ضرب من ضروب المقايسة والتشبيه، ومن هنا كانت الإثارة التي يحدثها التشبيه هي الدرجة الأولى من درجات الأثر الذي تتركه الاستعارة.

---

(1) الكشّاف: 1/83، عند تفسيره لقوله تعالى: (صمٌّ بكمٌ عُميٌ فهم لا يرجعون) البقرة: 18.

(2) دلائل الإعجاز: 431، 432.

(3) دلائل الإعجاز: 432.

بيد أن تجاوز هذه المقدّمات إلى عدّ الاستعارة مجازاً يحفظ على المقايسة أصلها من خلال علاقة المشابهة، نقل الحديث عنها إلى أن عدّت فيه أسلوباً أبلغ من أسلوب التّشبيه؛ ذلك أنّها نحت بالنّص الأدبي نحواً من الغموض أوغل من التشبيه بدرجة، فالمقايسة في التشبيه تستدعي طرفين أو سياقين منفصلين تترجّح الدلالة الجامعة بينهما (أو النتيجة) بين أن تكون أو لا تكون، بيد أنّها في الاستعارة تكون في أثناء سياق واحدٍ يدمج أطراف عمليّة القياس بإدراج أحد الأطراف في الآخر. ومن هنا كان أجلى مظاهر أثر الاستعارة كامناً في «الإيجاز» والتكثيف الذي تحمله، وهو الذي أشار إليه الجرجانيّ عند قوله: (ومن الفضيلة الجامعة فيها أنّها تبرز هذا البيان أبداً في صورة مستجدّة،...، وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد..، ومن خصائصها التي تذكر بها، وهي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللّفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدّةً من الدّرر، وتجني من الغصن الواحد أنواعاً من الثّمر)[1].

ولّما كان المتلقّي في الاستعارة بإزاء تطابق «مدّعىً» بين سياقين مختلفين في الملفوظ والدلالة في الأصل، كان هذا يستدعي إثباتاً للعلاقة بينهما إلى درجة «ادّعاء» وحدة المعنى تحت وصاية التشبيه، وهذا «الإثبات» إنما يكون من خلال التَّلطُّف الذي أشار إليه الإمام بقوله: (وأمّا الاستعارة فسبب ما ترى لها من المزيّة والفخامة أنّك إذا قلت: «رأيت أسداً»، كنت قد تلطّفت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة، حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نصب له دليلٌ يقطع بوجوده؛ وذلك أنّه إذا كان أسداً فواجبٌ أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، وكالمستحيل أو الممتنع أن يعرى عنها، وإذا صرّحت بالتشبيه فقلت: «رأيت رجلاً كالأسد» كنت قد أثبتّها إثبات الشيء يترجّح بين أن يكون وبين أن لا يكون، ولم يكن في حديث الوجوب في شيء)[2]، ولذا فإنّها أبلغ من التشبيه لأنّها تدلُّ على قوّة الشّبه، أي إنّ أثر الاستعارة كامنٌ –بما هي تشبيه– في ابتعادها

(1) أسرار البلاغة: 42.

(2) دلائل الإعجاز: 72، 73.

عن «القياس المنطقي» بدرجة أعلى من «التّشبيه الصريح» و«التشبيه التمثيليّ»، لتصل إلى ذروة الخلوص للقياس البلاغيّ.

وأمّا من جهة أنها مجاز فأوّل القيم الفنية يظهر من تناسي التشبيه؛ أي كلّما كان التشبيه أبعد عن ذهن المتلقّي الذي يواجه النّص كانت الاستعارة أكثر حسناً وأقوى أثراً، يقول الإمام: (واعلم أنّ من شأن الاستعارة أنّك كلّما زدت إرادتك التشبيه خفاءً ازدادت الاستعارة حسناً)[1].

وأمّا ثاني القيم الفنيّة فتظهر في الحركة اللغويّة الدلاليّة؛ التي تنجم عن اهتزازٍ في دلالة لفظة في سياق غريب عنها لأوّل النّظر، فيقع تصادم أو احتكاك بين المؤدّى الأصوليّ لهذه اللّفظة قبل انتقالها، والموقف السّياقي الجديد الذي استدعاها واحتواها، وتذوّق الاستعارة لا يقتصر على معرفة علاقة التشبيه التي تفضي إليه بشجونها التي ألمح إليها، بل إنّ ذلك كلّه يكون مرحلةً ثانيةً بعد التذوّق اللّغوي، ومعرفة المجالات الدلاليّة التي تُحُوِّل عنها وتُحوِّل إليها، فلا يكون الأثر إلا بعد أن عَرَف المتلقّي أن هذه اللفظة المستعارة ليست من هذا السّياق الذي حلّت فيه، وأنّ علاقةً جديدةً بين شيئين تُنْشَأ ثمّة، ومن شأن هذا أن يولّد بادئ الأمر شعوراً مشتركاً بين الدّهشة والغربة عند المتلقيّ في مواجهة النّص بكسر الألفة والتّتابع في عناصر السّياق، ودلالات هذه العناصر، ولا يلبث شعور المتلقّي بالدّهشة والغربة أن يتحوّل إلى شعورٍ بإيقاظ كوامن النّفس الإنسانيّة فيه، وحثّها على تلمُّس العلاقة بين الدّلالة الأصوليّة وظلالها، والدلالة الجديدة التي دَعَتْ إليها وبَيَّنَتْها قرينةٌ لفظيّة أو حاليّة[2] تفضي بالمتلقّي إلى «تأوُّلٍ» يسوّغ تلك الدهشة، وينفي غموض العلاقة البنائيّة

---

(1) دلائل الإعجاز: 450.

(2) يقصد بالقرينة: المؤشّر الدّلاليّ الذي ينبئ عن المجاز ويصرف المتلقّي عن إرادة المعنى الأصليّ؛ وهي في الاستعارة إمّا أن تكون لفظيّة؛ ويقصد بها: لفظٌ مختصٌّ بالمشبّه يذكره المتكلّم، كقوله: «وعد البدر بالزيارة» فيستدلّ من كلمة «وعد» أنّ البدر استعارةٌ يقصد بها فتاةٌ حسناء– مثلاً –، وإمّا أن تكون قرينةً غير لفظيّة؛ وتتحدّد بأمرين: إمّا الحال، كمن يقول لصاحبه: «جاءنا البحر لإلقاء المحاضرة» وهو يشير إلى عالم جليل مُقْبِلٍ إلى القاعة، أو استحالة المعنى، كقوله: «ضحك المشيب برأس فلان» فيستدلُّ من استحالة ضحك المشيب على الاستعارة، ينظر: المفصّل: 456.

التي تكتنف الاستعارة، ومن ثمّ يتحوّل شعور المتلقّي إلى شعورٍ بالمتعة الفنيّة، ثمّ إنّ هذا الكشف كلما كان أثمن كان ذلك الشّعور أعظم، وأدعى بالمتلقّي إلى التفاعل مع النّص واللّحمة معه[1].

ولعلّ ترتيب هذا الفهم للاستعارة أن يكون تبعاً لطريقة إدراك المتلقّي لها من ملفوظها، ففي قول المتنبّي مثلاً[2]:

فلم أرَ قَبْلي من مَشَى البحرُ نحوَه ولا رجـلاً قـامَـتْ تُعـانِقُـه الأُسْـدُ

يلحظ المتلقّي أوّل ما يلحظ أنّ ثمّةَ علاقة إسنادٍ بين «البحر» و«المشي» من شأنها أن تحدث دهشةً وغربةً بينه وبين النّص؛ إذ إنّ البحر لا يُسْنَدُ إليه المشيُ عادة في الأعراف اللغويّة، ولما كانت علاقة الإسناد على هذا النّحو مستحيلةً عرفاً وعقلاً، فإنّ المتلقّي سيتحوّل عنده هذا الشّعور بالدهشة والاستغراب إلى دافع إلى التساؤل عن هذا الإسناد؟ ومحاولة إيجاد حلّ لهذا التساؤل، وفي ضوء العرف البيانيّ يلجأ المتلقّي إلى فهم العبارة على أنّ المراد بها هو المجاز لا الحقيقة، ثمّ لا يلبث أن يحاول لمح العلاقة بين معنى البحر وغرض الشّاعر الذي علم أنّه مدح لشخص معيّن، ليجد أنّ العلاقة علاقة تشبيه، ثمّ يلمح أنّ المشبّه غائب عن السّياق، وكذا وجه الشّبه، ومن ثمّ فإنّه نتيجة لشعوره المتنامي بالإثارة والتّساؤل يسعى إلى خياله ليتصوّر المشبّه وقد أصبح بحراً لأنّ صفات البحر «وجه الشّبه أو الجامع» قد ادُّعِيَتْ في هذا الممدوح حتى لا يكاد الناظر يفرّق بينهما، ولينتهي أخيراً إلى إدراك معنى البحر في الرّجل الممدوح، ولتحصل عنده متعةٌ كبرى نتيجةً لهذا الكشف.

فالاستعارة نتيجةً لقيامها على «الادّعاء» أكثرُ غموضاً من التّشبيه، ومن ثمّ فهي تحتاج إلى «تأوّل» أكبر، وهذا التأوّل محتاج من جهته إلى قدرةٍ عاليةٍ على التّصور ودمج الأشياء بعضها ببعض، ولذا كانت الاستعارة في عرف البلاغة– التي تقف عند الحجاز الفاصل

(1) ينظر: جماليّات الأسلوب. د. فايز الدّاية: 119، 120، والانزياح في التراث النّقدي والبلاغي، د. أحمد ويس: 138 مع تصرّف كبير.

(2) البيت في: شرح ديوان المتنبّي، البرقوقي: مج 1/ج2/ص97.

بين الوضوح التام، والغموض المغرق- أكثر بلاغةً، وأمدّ ميداناً نتيجةً لهذا الغموض الشّفيف الذي يكتنفها؛ بل تقوم عليه في أساس عملها.

ويبقى أنّ خصوصيّة أثر الاستعارة القرآنيّة- شأنها في ذلك شأن التمثيل- في حفاظها المعجز على اللّحمة بين النّص ومتلقّيه؛ فهي من جهة تحافظ على حدود الإبانة التي عبّر عنها بـ«النّيل»، مع ارتفاعها في طريقة الاكتشاف إلى درجةِ البلاغة فالإعجاز؛ فالتشبيه لا يغيب في الاستعارة القرآنيّة غياباً تامّاً إلى درجةٍ مغرقةٍ تجعل من اكتشاف العلاقة أمراً مستحيلاً، والتناسب بين المستعار له (المشبّه) والمستعار (المشبّه به) أو العكس، يكون في منتهاه، وكذا القرينة، هذا كلّه فضلاً عن اختيار الكلمة المستعارة وما يُلمح فيها من ظلال تثري الصّورة الاستعاريّة القرآنيّة وتجعلها أمدَّ ميداناً، ثمّ أضف إلى ذلك نفاسة المعنى المستكنّ في الصّورة الذي يزيد اكتشافه على الإثارة إثارةً، كذا وتناسبها مع المقام والسّياق.

ولعلّ النّظر في بعض الأمثلة القرآنيّة أن يكون ختام مسك وبياناً لهذا الذي عُرِضَ كلّه:

يقول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٩٤﴾[1]، والاستعارة هنا استعارةٌ في فعل (اصدع) من جهة مدلول مادّته عن الحدث؛ إذ شُبّه تبليغ المأمور به بالصّدع في الزّجاج أو نحوه، بجامع التأثير البالغ في الحالين، ثمّ تُنُوسِيَ التّشبيه وادُّعي دخول المشبّه به في جنس المشبّه، فاستعير اللّفظ الدّال على المشبّه به (اصدع) للمشبّه (بلّغ) على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة (تصريحيّة: للتصّريح بلفظ المشبّه به، وتبعيّة: لجريانها في الفعل تبعاً لجريانها في المصدر).

والملحوظ في هذه الصّورة الاستعاريّة الكريمة: دقّة الكلمة المستعارة وامتداد ظلّها؛ وهو ما لفت انتباه الرّمّانيّ فقال: (حقيقته: فبلّغ ما تُؤمَر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة،

---

(1) الحجر: 94.

لأنّ الصّدع بالأمر لا بدّ له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير، فيصير بمنزلة ما لم يقع، والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلاّ أنّ الإيصال الذي له تأثير كصدع الزُّجاجة أبلغ)[1].

والرّمّانيّ يسدّد النّظر إلى الكلمة المستعارة وما تحمله من ظلال؛ إذ الإشارة في الآية الكريمة إلى أثر كلمات الحقّ تبارك وتعالى ودعوته في النّفوس الجاحدة بَلْهَ المؤمنة؛ إذ تشقّ هذه الكلمات حُجب الأفئدة لتصل إلى السّويداء منها، فلا تكسرها ولا تَحْطُمها؛ بل تصدعها صدعاً؛ أي تؤثّر فيها تأثيراً يهزّ فيها الفطرة الغافية، ويوقظ الوجدان النائم، مع الإبقاء عليها؛ رجاءَ انقيادها، أو إقامة الحجّة عليها في حال ترك الانقياد، ولا يخفى ما في المفردة من حسّيّة تبقي على أواصر الألفة بين النّص والمتلقّي متينةً.

وكذا يُلاحظ السّياق الحاليّ لهذه الاستعارة؛ إذ إنّها نزلت في السّنة الخامسة للهجرة، وقد كان النبيّ ﷺ مستخفياً في دار الأرقم[2]، فجاءت الآية الكريمة بملفوظها الاستعاريّ تثبيتاً لفؤاد النّبيّ ﷺ وأصحابه، وحثّاً له ولأصحابه على المضيّ في إظهار الحقّ الذي سيصدع قلوب الكافرين، ولعلّ جرس الكلمة له أثره أيضاً؛ إذ يلحظ فيها تلك الدّال المجهورة في وسطها، ثمّ هذا الختام بالعين التي قال فيها ابن منظور: (والعين من أطلق الحروف، وأَنْصَعِها جرساً وألذّها سماعاً)[3] لعل ذلك الجرس تصويرٌ بديع من باب ما سمّاه ابن جنّي: (إمساس الألفاظ أشباه المعاني)[4]، لحركة الفعل المستعار وما فيه من الجهر والنصاعة، وكأنّ شيئاً عظيماً كان محبوساً فأُذن له بالخروج من حبسه فجأةً.

ومن أمثلة هذا الباب قوله عزّ من قائل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٩﴾﴾[5].

---

(1) ثلاث رسائل: 80، وينظر تعليق ابن أبي الإصبع في بديع القرآن، (تح: شرف): 22.

(2) ينظر جامع البيان، الطبري (ط: السلام): 4937/6.

(3) لسان العرب: 5/10.

(4) ينظر: الخصائص، ابن جنّي: 154/2 فما بعدها.

(5) الحديد: 9.

ففي الآية الكريمة استعارتان تصريحيَّتان: أولاهما في قوله تعالى: (الظُّلمات)؛ إذ شُبّه الكفر بالظُّلمة، ثمّ حُذِفَ المشبّه وصُرّح بلفظ المشبّه به، والجامع: (فقدان الاهتداء في كلٍّ منهما)، والثانية في (النّور) إذ شبّه الإيمان بالنور، بجامع (الاهتداء وتميُّز الأشياء في كلّ)، ولا يخفى أن الاستعارتين من باب استعارة المحسوس للمعقول، والجامع عقليّ.

ومما يلفت النّظر في هاتين الاستعارتين المقابلة والاقتران الحاصِلُ بين ملفوظيهما ومعنييهما، فالظّلمات في مقابلة النور وبإزائه، لعلّ ما في ذلك من الحث على الإقبال على الحق والتخلّي عن الضلال ما ينبّه فطرة الإنسان الذي يحبّ النّور– بطبيعته– وينفر بالظلام والمجهول.

كما أنّ لطيفةً أخرى تبدو في المفردة المستعارة في هاتين الصورتين، وما لها من ظلالٍ تكمن وراء إفراد النّور وجمع الظّلمات؛ فالباطل طرائقه متعدّدة وشعابُه متفرّقة، وليسَ الحقّ كذلك، فهو مهما تعدّدت مظاهره هويّةٌ واحدة واضحةٌ وضوح طريق الحقّ، وتجدر الإشارة إلى أن هذا أمرٌ مطّرد في التنزيل الحكيم، فحيث كان الحديث عن الضّلال يأتي جمعاً، وحيث كان الحديث عن الهداية وطريق الحقّ يأتي مفرداً، وهو من لطائف التنزيل، وأمثلة ذلك كثيرة، منها قول الحقّ تبارك وتعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٢٢﴾ ﴾[3].

ومن الأمثلة قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[4]، والاستعارة في قوله تعالى (بين يديه)؛ إذ شبّه القرآن الكريم بإنسانٍ، ثمّ حُذِف المشبّه والمشبّه به وأبقيَ على شيء من لوازم المشبّه به؛ وهي كلمة (اليدين)، والجامع:

(1) البقرة: 257.

(2) الرعد: 16.

(3) فاطر: 19–22.

(4) المائدة: 48.

(سبق الكتب السماويّة على القرآن في الزمانية)؛ إذ ما بين يدي الشيء سابق عنه ومتقدّم عليه، ويلحظ أن الاستعارة هنا مما اصطُلح عليه بالاستعارة المكنيّة، والمكنيّة لها مزيّةٌ في إدراكها، هي نتيجة للتخييل وما يطلبه من قدرة عاليةٍ على التصوّر حتى يستطاع إيقاع الشّبه، مما يزيد الموقف الاتصاليّ غموضاً وإثارةً، وقد مرّ الكلام على مثل هذا في مباحث هذه العجالة. ومما هو جدير في هذه الاستعارة بالتنويه الظّلال الموحية للكلمة المستعارة، بما فيها من معنى الاحتواء، وما يشير إليه من نسخ الشرائع المتقدّمة على شريعة القرآن الكريم، كما يحمل بين طيّاته ما يضفيه الاحتواء بين اليدين من مشاعر القرب والإعزاز والمحبّة والنّظر والتأمّل.

ويبقى إيراد بعض الصّور الاستعاريّة القرآنيّة تبرّكاً وفرصةً للمتأمّل؛ يقول الحقّ تبارك وتعالى:

- ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾[1].

استعير الشّراءُ (للاختيار) بجامع الاستحباب والاستبدال في كلّ على سبيل التصريحيّة المرشَّحة.

- ﴿ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾[2].

استعير الحبل للعهد، ثم حذف المستعار والمستعار منه ورمز إليه بشيءٍ من لوازمه وهو (النقض) على المكنيّة.

- ﴿ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَسۡكَنَةُۚ ﴾[3].

---

(1) البقرة: 16.

(2) البقرة: 27.

(3) آل عمران: 112.

استعيرت القبّة للذّلّة والمسكنة بجامع الإحاطة ورمز إليها على سبيل المكنيّة.

- ﴿قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ﴾[1].

استعير المضجع للمصرع بجامع الرّقاد والملازمة في كلّ، على سبيل التصريحيّة.

- ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا ٢٤﴾[2].

استعير الطائر للإنسان، ورمز إليه بشيء من لوازمه على سبيل المكنيّة.

- ﴿فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَرۡجُلَكُم مِّنۡ خِلَٰفٖ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾[3].

شُبّهت الجذوع بالظّرف الحقيقي بجامع التمكّن، فسرى هذا التشبيه إلى تشبيه تلبُّس الجذوع بالمصلوبين بتلبُّس الظَّرف بالمظروف، ثم استعير اللّفظ الدّال على المشبّه به للمشبّه على سبيل التصريحيّة، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[4].

---

(1) آل عمران: 154.

(2) الإسراء: 24.

(3) طه: 71.

(4) سبأ: 24.

المبحث الرّابع
الكنايـة

المطلب الأول: المفهوم:

لعلّ مزيّة الكناية الفارقة بينها وبين التّشبيه والاستعارة– على وفق الرؤية التي قارب في ضوئها البحث هذه الفنون– أنّها تكاد تخلص في شكلها المجرّد «للاستدلال»، ويكاد «القياس» يغيب فيها غياباً تامّاً.

والكناية كما يعرّفها الإمام عبد القاهر الجرجانيّ: (أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره في اللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورِدْفُه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه)[1].

وهي عند السّكاكيّ: (ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلازمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك)[2]؛ وهي على ما ذكر السّعد شارحاً لكلام التلخيص: (ذكر اللاّزم وإرادة الملزوم، مع جواز إرادة اللاّزم)[3].

فالكناية على ما يُفهم من تعريفاتها منطوية على مجموعة من المسائل يقارب البحث منها ما هو أَمَسُّ بالمقام:

فأوّل ما يظهر أنّ الكناية شكلٌ من أشكال العدول أو (الانحراف) الدّلاليّ بالألفاظ عن معناها الظاهريّ الأصوليّ الذي تؤدّيه، إلى المعنى المستكنّ وراء هذا المعنى؛ وهذا المعنى المستكنّ هو الذي يمثّل الغرض المقصود.

---

(1) دلائل الإعجاز: 66.

(2) مفتاح العلوم: 512.

(3) المطوّل 407، وينظر التلخيص: 166، ومما يجدر ذكره أن الكناية مرّت من جهة ضبط المفردة الاصطلاحيّة بمراحل حتى استقرت على هذا اللّفظ وهذا المدلول المذكور، ينظر: الكناية في البلاغة العربيّة، د. بشير كحيل: 21 فما بعدها.

وثاني ما يظهر علاقة الكناية بالاستدلال البلاغيّ، فالمتلقّي يكون بإزاء علاقة لغويّة يُستدلّ فيها على معنى من خلال معنى، فعندما يقال «كثير الرّماد»، فإنّ هذا الملفوظ يعطي تصوّراً ذهنيّاً لحطب كثير يُحْرَق ويستحيل إلى رماد نتيجة هذا الحرق، وهذا يؤدّي إلى تصوّر آخر أو معنى آخر يستدل عليه من هذا الحرق، والرّماد المتولّد عنه وهو «الكرم» من خلال التّلازم بين كثرة الإحراق وكثرة الرّماد، وبين ورود الضيفان على هذا الرّجل؛ أي إنّ المتكلّم استعمل المتصوّر الذهني المعهود بالعُرف دليلاً على المعنى المراد، ولا ريب في أن القول: (سعيدٌ كثير الرّماد) أو (خالدٌ طويل النّجاد) هو تماماً كالقول: (إن سعيداً كريمٌ، وإنّ خالداً طويلٌ، والدليل على كرم سعيد وطول خالد أنّ لازم الكرم هو الرّماد، ولازم الطول هو طول ما يُعلّق به السيف، وهما متوافران عند كليهما بالترتيب)، بيد أنّ هذه العبارة الأخيرة تفتقد التأثير، لخروجها مخرج الخبر البرهانيّ الذي لا يعوز المتلقّي إلى أدنى نظر وتأمّل.

وأمّا الثالث: فعلاقة الكناية بالمجاز، والفارق بينها وبينه، وأكثر البلاغيين على أنّ الكناية غير المجاز؛ لأن المجاز يقتضي ضرورة التأوّل، وصرف اللفظ عن معناه الوضعيّ صرفاً لازماً، بينما لا يكون هذا في الكناية إلاّ في بعض صورها الخاصّة، ومن هنا كان الفرق بين المجاز والكناية عند السّكاكي ومن تبعه (أنّ الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمتنع في قولك: «فلان طويل النجاد» أن تريد طول نجاده، من غير ارتكاب تأوّل مع إرادة طول قامته..، والمجاز ينافي ذلك فلا يصحّ في نحو «رعينا الغيث» أن تريد معنى الغيث، وفي نحو قولك: «في الحمام أسد» أن تريد معنى الأسد من غير تأويل)[1].

وذِكْرُ هذا الوجه ليسَ مقصوداً لذاته، وإنما لمؤدّاه، وهو التساؤل عن كيفيّة إدراك الكناية؟ أي عن منشأ علاقة التّلازم في الكناية، إذ إنّ ضرورة التأوّل في المجاز مَنْشَؤُها القرينة التي تمنع إرادة المعنى الأصلي، وتفضي بالمتلقّي إلى ضرب من التأوّل لاكتشاف

---

(1) مفتاح العلوم: 513، وينظر المطوّل: 407.

المعنى المراد، تلك القرينة التي لاحظ البلاغيون غيابها في الكناية[1]، فما هو الدّافع إلى الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المختفي؟ أي ما مَنْشَأ «التّلازم» الذي سوّغ للمبدع وللمتلقّي إنشاء هذه العلاقة والتعبير من طريقها، ثم فهمها؟

لعلّ الإمام الجرجانيّ كان من الذين لفت نظرهم هذا التساؤل فأجاب عنه من خلال طبيعة الكناية العقليّة؛ أي ارتباطها بمقولة (معنى المعنى) التي ألحّ عليها، لا ارتباطها باللّفظ مباشرةً، وهو ما يفضي إلى أن الوصول إلى إدراك الكناية أمرٌ خارجيٌّ بالنّسبة إلى النّص بما هو نصّ مجرّد عن سياقه، ومرتبط بما يُحيط بالنّص والمتلقّي من أعراف وتقاليد، وفي هذا يقول الإمام: (وإذا نظرت إلى الكناية وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنّها إثباتٌ لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللّفظ، ألا ترى أنّك لما نظرت إلى قولهم: «هو كثير رماد القدر»، وعرفت منه أنّهم أرادوا أنّه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللّفظ، ولكن عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنّه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرّماد، فليس إلاّ أنّهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرّماد على أنّه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثُر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرّماد لا محالة وهكذا السّبيل في كلّ ما كان «كناية»)[2].

أي إنّ التّلازم الذي يقوم مقام «القرينة» على نحوٍ أضيق، ويشير إلى الانتقال من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني ويسوّغه، يمليه العرف والمقام والمعرفة. ولا ريب في أن الجهل بهذا العرف والمقام سيؤدّي بالمتلقّي ضرورةً إلى الغفلة عن الكناية والوقوع في اللّبس الذي سيؤثّر من ثمّ في عمليّة التواصل والتأثير.

وللّوازم أثر أبعدُ خطراً من محض الإشارة إلى المعنى الثاني؛ إذ ربّما منعت اللّوازم لقوّتها

(1) ينظر الهاشمي 297.

(2) دلائل الإعجاز: 431.

وتمكّنها وارتباطها بقضيّة العقل، أو من جهة الشّرع، استحالة إرادة المعنى الأول منعاً لازماً في بعض الأحوال، وهو الذي أشار إليه الزمخشريّ بأن (تعمد إلى جملة معناها على خلاف الظاهر، فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة أو المجاز فتعتبر بها عن المقصود، كما تقول في نحو ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[1] إنّه كنايةٌ عن الملك، فإنّ الاستواء على السّرير لا يكون إلاّ مع الملك، فجُعل كنايةً عنه، وكذا قوله: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾[2]، كنايةً عن عظمته وجلاله من غير ذهابٍ بالقبض واليمين إلى جهتين: حقيقة ومجاز)[3]؛ ولعلّ من هذا الباب أيضاً قوله عزّ من قائل: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾[4] إذ إنّ الحديث الذي ورد يمنع إرادة المعنى الأصلي، ولعلّ من كمال تربية النبيّ ﷺ لأصحابه ولأمّته أنّه لما وصف الرجل بالغباوة وصفه بها من طريق الكناية فقال له: «إنّك رجل عريض الوِسَاد»[5].

المطلب الثاني: أثر أسلوب الكناية في التّمكين:

الحقّ أنّ البلاغيين العرب لم تختلف نظرتهم إلى الكناية وقيمتها الفنيّة وأثرها في تلقّي النص كثيراً عن نظرتهم إلى سائر فنون القول التي تعتمد القياس والاستدلال، فكانت نظرتهم إلى أثر الكناية من جهة إسهامها في البيان بتقريبها البعيد والاستدلال على المعنى الثاني استدلالاً حسّياً، ومن جهة إسهامها في فنيّة النصّ بقدرتها على استثارة المتلقّي من خلال إسهامها في إيجاز التعبير أولاً، والظّلال الموحية التي تكتنفها، ولطافة المبتغى الذي

(1) طه: 5.

(2) الزُمر: 67.

(3) نصّ على هذا السيوطي في المعترك 218/1، 219، وقال إنّه نوع من الكناية غريب استنبطه الزمخشري، وكلامه هذا إيجاز لكلام الزمخشري في الموضعين اللّذين فسّر فيهما الآيتين المذكورتين في المقبوس.

(4) البقرة: 187.

(5) ويروى: «إنّك لعريض القفا»، وهو في البخاري: كتاب التّفسير، باب تفسير سورة البقرة، رقم: 4241، 1533/3.

ينجم عنه خلابةٌ ودهشة ثانياً.

فَصُورة الكناية كما رأى الإمام الجرجانيّ تندرج تحت أجناس الكلام التي تؤكّد المعنى ولا تغيّره، فهي (لا ترجع إلى أنفس المعاني التي يقصد المتكلّم بخبره إليها، ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إيّاها)[1]، أي إنّ حجم الدلالة لا يتغيّر بين التصريح والتّلميح، بيد أن ثبوت المعنى يتغيّر بين التصريح والتلميح، وارتباط المعنى الأوّل بالمعنى الثاني إذ إن كثرة الرّماد لا يمكن أن تعدَّ صفة مدح ما لم يدرك المتلقّي منها ارتباط هذا الوصف بوصف الكرم، وكذا طول النجاد لا يعني شيئاً إلا إذا ارتبط بالطول والقوّة والهامة الفارعة.

لما كانت الكناية أسلوباً من أساليب الانزياح الدلاليّ، وكان إسهام الانزياح من خلال ما يحمله من إدهاش وخلابة رهناً بجدّته التي لا يغيّرها أو يُخْلِقُها التكرار وكثرة الترداد، كان الوجه الأذكر من وجوه إسهام الكناية القرآنيّة خاصّةً في تمكين المعنى وتميّزها من غيرها من كنايات الأدباء والشّعراء مرتبطاً باحتفاظها بهذا العنصر احتفاظاً معجزاً، وفنّ الكناية القرآنيّة من هذا الوجه ما هو إلاّ امتداد للانزياح القرآنيّ عامّةً من وجهة ما قرّره البحث في موطن سالف؛ أنّه غير قابلٍ للنّفي.

وشرح ذلك أنّ ما يكتنف الكناية من غموض وأدبيّةٍ يوجّه متلقّيها إلى إدراكها والتأثّر بها مرتبط على نحوٍ وثيق بـ«اللّوازم»؛ أي بالإشارة المعنويّة العرفيّة والمعرفيّة التي تجعل المتلقّي يدرك أنّ ثمّة معنى ثانياً هو المراد من وراء المعنى الأوّل المتبادر، في مرحلة أولى، وتجعله يحدّد هذا المعنى الثاني ويُلِمُّ بظلاله وحدوده في المرحلة الثانية، ليصل إلى الغرض المقصود من سوق الكناية مدحاً أو ذمّاً أو تهذيباً أو غير ذلك في المرحلة الثالثة، فاللّوازم هي الأساس الذي يسوّغ للمتلقّي الانتقال، وبقدر ما في هذا الانتقال من دقّة، ولطافة مبتغى، ونفاسةٍ فيما يومئ إليه يكون الإدهاش وتكون الخلابة؛ أي يكون التمكين.

ولمّا كان العُرْفُ والمقام هما المسؤولان في الدّرجة الأولى عن تبيين تلك اللّوازم، كانَ

---

(1) دلائل الإعجاز: 71.

لهذه الأعراف والمقامات أثرٌ بيّنٌ في القيمة الفنيّة للكناية، من جهة نسبيّة هذه الأعراف في دلالاتها، وتغيّرها بحسب الأزمنة والأمكنة.

ولعلّ هذا الذي ذكر هو الذي وقف وراء عدّ أبي هلال كناية ابن طباطبا في قوله:

مُنَعَّمُ الجِسْمِ يحكي الماءَ رِقَّتُه وقَلْبُه قَسْوةً يَحْكِي أبا أَوْسِ

من بعيد الكنايات؛ إذ يعلّق أبو هلاَل:

(أي قلبه حجر؛ أراد والد أوس بن حجر، فأبعد التّناول)[1]، ومما هو واضح أنّ كناية ابن طباطبا كانت من الكنايات المخفقة؛ ذلك أنّ قرينة الحال التي ينبغي لها أن تبيّن «اللّزوم» بين «أبا أوس» و«الحجر» الذي أريد به القسوة في قلْبه، ومعرفة هذا المعنى الثاني المراد تسلتزم معرفة بأبيه لأوس (حجر)، ومن ذا الذي يعرف أوس بن حجر؟ اللهم إلاّ أن يكون دارساً عالماً بشعراء تميم في الجاهليّة، ومن هنا كانت الكناية ثقيلة ملْبِسة تفضي إلى غربةٍ بين النّص ومتلقّيه.

ومن هذا القبيل، وارتباطه بالعرف الاجتماعيّ خاصّةً بعض الكنايات التي كانت تُطلق ويراد بها صفات مدح من مثل قولهم «نؤوم الضّحى» كنايةً عن المرأة المترفة، ومما يُلحظ أنّ اللّزوم هنا كانَ مرتبطاً بالمرأة الجاهليّة، أو في العصور المتقدّمة؛ إذ كانت تعني أنّها مخدومة لا تحتاج إلى الاستيقاظ باكراً للقيام بشؤون المنزل والزّوج وغيرها، والكناية نفسها يمكن أن تُفهم في مجتمع آخر، أو زمان آخر مثل مجتمعنا وزماننا الآن على نحوٍ مغاير؛ إذ يكون فهم المتلقّي متوجّهاً إلى امرأةٍ كسولٍ أهملت ما أُنيط بها من واجبات، وهنا يقع التصادم بين مُرادِ المتكلّم وفهم المتلقّي، ومما لا ريب فيه أن هذا ينعكس سلباً على عمليّة التّواصل، ولعلّ هذا هو الذي دفع البلاغيين إلى حدّ الكناية بإمكان إرادة المعنى الأوّل دفعاً لِلَبسٍ قد يحصل في مثل هذا.

---

(1) الصناعتين: 370.

ولعلّ من هذا القبيل أيضاً، وارتباطه هذه المرّة ببناء الكناية وبنفاسة ما يومئ إليه المعنى المنتقل إليه؛ أن من أجلى مظاهر علوّ الكناية أن يكون المعنى الكلّيّ المراد؛ أي ما يسمّى بالغرض المقصود من ورائها جملةً، متناسباً مع الجهد الذي يبذله المتلقّي في اكتناهها؛ إذ لا متعة؛ بل لا معنى لصعود جبل وَعرٍ لإحراز حجرة لا تنفع، ولكنه سيكون بلا شك على العكس من ذلك عندما تكون تلك الحجرة زمرُّدة أو ياقوتةً ثمينة، ولهذا المعنى كان استقباح كنايةٍ وردت في بيتٍ للمتنبّي، وصفها العسكريّ بـ«شنيع الكناية»، ثمّ عقّب قائلاً: (وسمعت بعض الشيوخ يقول: الفجور أحسن من عفافٍ يُعبّرُ عنه بهذا اللّفظ)[1].

ولعل تأمّل طرف من الكنايات التي وردت في الذّكر الحكيم تعالى قائله في ضوء ما سلف يبدي أنّها كانت في الذّروة من بلاغة الفنّ الكنائيّ، فمن جهة اللّوازم كانت لوازم الذكر الحكيم واضحة ثابتة؛ لا تتغيّر بتغيّر الأعراف اللّغويّة أو التقاليد الاجتماعيّة، وهي في الوقت نفسه دقيقة لطيفة، وأما من جهة البناء فإنّ أكثر لطائف الكنايات القرآنيّة مختزنة في هذا الجانب من جهة ثراء المفردة أو التركيب الكنائيين، وإيحاءاتها الدّالة، هذا فضلاً عن التمكّن في الفروق اللغويّة الدقيقة؛ إذ تختار المفردة الملائمة والتركيب الملائم المتّسق مع ظلال المعنى، وأما من جهة المعنى ونفاسته فإنّ سموّ المضمونات القرآنيّة أمرٌ لا يحتاج إلى فضل تأكيد للجاحد المعاند بلهَ المؤمن، ويودّ البحث هنا التعليق من خلال كلام المفسرين والدارسين على جانب معنويٍّ واحدٍ كان له قصب السّبق في الكنايات القرآنيّة هو الجانب التهذيبيّ، ولعلّ لصوق الكناية بهذا الغرض غالباً قد جعلها عند ابن أبي الإصبع خالصةً له؛ إذ حدّها بـ(أن يعبّر المتكلّم عن المعنى القبيح باللّفظ الحَسَن، وعن الفاحش بالطّاهر)[2]، ومهما يكن فإنّ استعمال الفَنّ الكنائيّ في ذاته في النّص الحكيم يتّسق مع غاياته السّامية ومطلبه الأسنى في الحياة السّويّة، وفي النهوض بالنّفس البشريّة، وإبعادها عن

(1) الصناعتين: 370، وينظر البيت هناك.

(2) تحرير التحبير (تح: شرف): 143.

الابتذال، ولعلّ أوّل ما يلفت الانتباه في الجانب التهذيبيّ الإيماءات الكثيرة التي وردت في النّص الكريم مشيرةً إلى العلاقة الحسّيّة بين الرجل والمرأة، فقد تنبّه الزمخشريُّ على كنايةِ «المسّ» في قوله تعالى– مثلاً– حكايةً عن العذراء الطّاهرة عليها السّلام في الآية: ﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴾[1] فقال معلّقاً: (جعلَ المسّ عبارةً عن النّكاح الحلال، لأنّه كنايةٌ عنه، كقوله تعالى: ﴿ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ ﴾[2]، و﴿ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[3]، والزّنى ليس كذلك، وإنما يقال فيه: فجر بها، وخَبُثَ بها، وما أشبه ذلك، وليس بِقَمِنٍ أن تراعى فيه الكنايات والآداب)[4].

ويلحظ من كلمة «المسّ» التي عُبِّرَ فيها كنايةً عن العلاقة المعروفة في غير موضع في الذكر الحكيم قرب المأتى ووضوح اللازمة، وسموّ المعنى، هذا فضلاً عن دقّة الكلمة المختارة وظلالها، إذ هي في الآية الكريمة السّالفة توحي بالتأكيد الشّديد على طهارة السّيدة مريم عليها السّلام وعفّتها ردّاً على البهتان الذي رماها به يهود لعنهم الله، فهي لم يلحقها في ضوء النّكاح المشروع ولو أقلّ العلاقة «المسّ»، فما بال المتلقّي بغير المشروع، ومما يُلحظ أن الكناية القرآنيّة هنا أريد بها المعنيان، إذ إن جمال المعنى المستتر مستمدٌّ من ارتباطه بالمعنى الظاهر.

ثمّة نظرٌ في كلام الزمخشريّ نبّه عليه بعض الدّارسين[5]، وهو ذلك التعميم الذي عمّمه الزمخشريّ بأنّ الكناية لا تكون إلاّ في الحلال، وهو ما يقود إلى كناية ثانية في النّص الكريم هي قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾[6]. فقد كنّى النّص الكريم عن فعل القبيح بـ(همت) و(همّ)، للزوم النيّة والقصد للفعل القبيح، وهي كسابقتها في

(1) مريم: 20.

(2) الأحزاب: 49.

(3) النساء: 43.

(4) الكشاف: 3/9.

(5) ينظر: جماليات المفردة القرآنيّة، د. ياسوف: 256.

(6) يوسف: 24.

وجازة التعبير ووضوح العلاقة وسموّ المعنى، ومما يلفت النظر فيها سمة الاختزان في لفظ الكناية، إذ إن الفعلين «همّت»، و«همّ» يومئان إلى كلّ تفصيلات الحادثة، وإلى سمة التهذيب والأدب الربّاني؛ إذ اكتُفي بالهمّة والقصد؛ حتى لا تكون أدنى استثارة لأيّ نوع من أنواع النوازع المريضة، كما يلحظ تكرار الفعل مسنداً إليها مرّة، وإليه– عليه الصلاةً والسلام– مرّة أخرى، في إطناب ينزّه عنه الذكر الحكيم، لولا خطورة الموقف وطلبُ المعنى طلباً لازماً للتبيين، وهو ما أثار انتباه صاحب «الإرشاد» فقال مقارباً لهذه الآية الكريمة: (ولعلّها تصدّت هنالك لأفعالٍ أخر، من بسط يدها إليه، وقصد المعانقة، وغير ذلك مما يضطرّه عليه السّلام إلى الهروب نحو الباب..، ولقد أشير إلى تباينهما، حيث لم يُلزّا في قَرَنٍ[1] واحدٍ من التعبير؛ بأن قيل: ولقد همّا بالمخالطة، وكأنّه عليه السّلام قد شاهد الزّنى بموجب ذلك البرهان النيّر على ما هو عليه في حدّ ذاته أقبحَ ما يكون)[2].

ومن الكنايات في المعرض نفسه التعبير عن الفعل المخصوص بـ (المباشرة) كما في قوله عزّ من قائل: ﴿ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ ﴾[3]، وقد علّق الزركشيّ على مثل هذه الكناية قائلاً: (ومن عادة القرآن العظيم الكناية عن الجماع باللّمس والملامسة والرّفث، والدُّخول، والنّكاح، ونحوهنّ، فكنّى بالمباشرة عن الجماع، لما فيه من التقاء البشرتين)[4]، ويلحظ التكثيف والإيجاز إلى جانب ما ذكر في السابق في لفظ الكناية القرآنيّة هنا، إذ أُخِذ جزء يسير من المعنى هو بوادر الفعل ومتعلقاته.

ومثال آخر يجمع آيتين هما قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ ۝٥ ﴾[6]، يقول الزركشيّ منوّهاً بالكناية في هاتين الآيتين:

---

(1) اللّز. اللصوق، والقَرَن: الحبل يجمع به البعيران ونحوهما، والمقصود ما جاء في السيّاق بعد.

(2) إرشاد العقل السليم (المعروف بتفسير أبي السّعود)؛ أبو السّعود العمادي: 266/4.

(3) البقرة: 187.

(4) البرهان: 33/2، وينظر: الإتقان: 102/2.

(5) الأنبياء: 91.

(6) المؤمنون: 5.

(أخطأ من توهّم هنا الفرج الحقيقيّ؛ وإنما هو من لطيف الكنايات وأحسنها، وهي كنايةٌ عن فرج القميص، أي لم يعلق ثوبها ريبةٌ فهي طاهرة الأثواب، وفروج القميص أربعة: الكُمّان، والأعلى والأسفل، وليس المراد هذا، فإنّ القرآن أنزه معنى، وألطف إشارة)[1]، ولعلّ هذه لفتةٌ موفّقة للإمام الزّركشي إلى النّظر في الأصل اللّغويّ، ومما هو ملاحظ أنّ الزّركشيّ يشير إلى المعنى الأوّل لهذه الكناية الكريمة؛ إذ المعنى الثاني لا يتغير وهو العفّة والصيانة.

ويختم البحث بباقةٍ من الكنايات الكريمة، يُنْظر فيها على ضوء ما سلف من البحث؛ مع التنبيه على ملاحظة خصوصيّة كلٍّ منها وسياقه:

- ﴿ وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ ﴾[2].

كناية بالجلود عن الفروج.

- ﴿ ٱلۡخَبِيثَٰتُ لِلۡخَبِيثِينَ ﴾[3].

كناية بالخبث عن الزّنى.

- ﴿ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ ﴾[4].

كناية بالطّهارة عن رقيّ طبيعة المرأة في الجنّة وأنّها لا يعتريها ما يعتري النّساء في الدنيا من حيض ونفاس وغير ذلك.

- ﴿ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَۖ وَلَئِن لَّمۡ يَفۡعَلۡ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسۡجَنَنَّ ﴾[5].

ثلاث كنايات عن معنى واحد في (راودته) و(يفعل) و(ما آمره).

---

(1) البرهان 2/318.

(2) فصلت: 21.

(3) النور: 26.

(4) البقرة: 25.

(5) يوسف: 32.

● ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا ﴾[1].

كناية بـ(تغشّاها) عن العلاقة المخصوصة.

● ﴿ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾ ﴾[2].

كناية عن نساء أهل الجنّة.

كنايات قرآنية في موضوعات أخرى:

● ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ لَوَّوْا۟ رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴾[3].

كناية عن التكبّر والإعراض بـ(لووا رؤوسهم).

● ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ ﴾[4].

كناية عن التكبّر بـ(تصعير الخدّ).

● ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ ﴾[5].

كنايةٌ عن الندم والحسرة بـ(عضّ الأصابع).

● ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٤٢﴾ ﴾[6].

كنايةٌ عن الذهول والحسرة بـ(تقليب الكفّين).

---

(1) الأعراف: 189.

(2) الواقعة: 34.

(3) المنافقون: 5.

(4) لقمان: 18.

(5) الفرقان: 27.

(6) الكهف: 42.

● ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومٗا مَّحۡسُورًا ۝٢٩﴾[1].

كنايتان: الأولى عن الشُّح بـ(غلّ اليد إلى العنق)؛ والثانية عن الإسراف والتبذير بـ (البسط كلِّ البسط).

● ﴿فَجَعَلَهُمۡ كَعَصۡفٖ مَّأۡكُولِۭ ۝٥﴾[2].

كناية عمّا يستقبح ذكره مما يؤول إليه الطعام عادةً بـ (المأكول).

● ﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٞۖ كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ﴾[3].

كناية عن الحدث بـ (أكل الطعام).

● ﴿وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ ۝١٣﴾[4].

كنايةٌ عن السّفينة بـ (ذات الألواح والدُّسُر.

● ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ ۝١٨﴾[5].

كناية عن الضّعف والمهانة بـ(التنشئة في الحلية) وهو عادةً يكون للنِّساء.

● ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ۝٤٢﴾[6].

كناية عن شدّة الأمر وهول الخطب بـ(الكشف عن السّاق).

وبعد فقد كان للبحث في هذا الفصل وقفة مع كتاب الله العظيم، من خلال مقاربة

---

(1) الإسراء: 29.

(2) الفيل: 5.

(3) المائدة: 75.

(4) القمر: 13.

(5) الزخرف: 18.

(6) القلم: 42.

ثلاثة فنون بلاغيّة لها شأنها في الفنّ القوليّ عامّةً وفي النّص القرآنيّ خاصّةً، وقد حاول البحث الولوج إلى الرّحاب الكريمة من باب ضيّق في التنظير، واسعٍ في التطبيق؛ فلم يكن معنيّاً بتشقيقات البلاغيين الكثيرة لضروب تلك الفنون وأشكالها، وإنما كانت عنايته منصبّةً على القيمة الفنّيّة لكلّ واحد من تلك الفنون من جهة تركيبها الأصوليّ الفنيّ الذي يعتمد القياس والاستدلال البلاغيين ذلك الذي ينتظم كلّ أشكال تلك الفنون وضروبها، وقد لحظ البحث أنّ الوظيفة الفنيّة التي تُناط بتلك الأساليب وكذا الفضيلة والعلوّ فيها، تعتمد على أمرين: أوّلهما: عامّ ينظر فيه من خلال اعتمادها على ما ذكر من القياس والاستدلال وما لذلك من أثر إفهاميّ؛ وثانيهما: خاصٌّ مرتبطٌ بقاعدة «مقتضى الحال» في مجاليها الدّاخلي والخارجيّ؛ وما لذلك من أثرٍ وجدانيّ.

ولعلّ النّاظر قد تبيّن أنّ التّمثيل القرآنيّ، وكذا الاستعارة والكناية، لم تقف عند حدّ الفضائل العامّة التي تميّز هذه الأساليب، بل كان لها شأنها المفرد وخصائصها المميزة التي يظهر فيها التناسب المعجز بين شرط الإبانة وشرط الفنّ، فكانت تجمع الإقناع والتأثير.

الفصل الثالث

الأساليب المعتمدة على

تقانات البنية الإسنادية

تمهيد

تتبوّأ البنية الإسناديّة مكان السّويداء من القلب في الدّرس البلاغيّ العربيّ، ولعلّ قيام علم عظيم عند أهل هذا الفنّ؛ هو «علم المعاني» على رصدِ ما يعتري هذه البنية من أحوال وتغييرات، وإمكانِ تعميم نتائج هذا العلم على سائر فنون القول- كما مرّ في هذا البحث- يشهد بهذه الأهميّة شهادةً متواترةً لعدولٍ ثقات.

ولعلّ تلك الأهميّة ترتدُّ إلى تقانات «النّظم» وما يقوم في الكلام الأدبي من علاقات هي الدليل الأظهر على ما في الأدب من أدبيّة، وأنّ التغيير أو التّبديل أو الانتهاك في هذا النّظم بحسب ما تُتيحُه قوانين اللّغة وأعرافها يضيف إلى الأدبيّة بلاغةً وإعجازاً.

ومهما يكن؛ فإن ما انتهى إليه البحث من كلام في فصولٍ سالفة يغني عن المقدّمات التي تشرح معنى البنية الإسناديّة، والعلاقات السّياقيّة، وخروج الكلام من دائرة «النحو الأصوليّ» إلى دائرة «النحو الإبداعي» الأوسع، وأثر ذلك في علوّ النصّ، وفي عمليّة التّواصل الأدبيّ، وتُدخِلُ البحث في القضيّة مباشرةً.

وما يبتغيه البحث في هذا المبحث؛ التأكيد على جوانب محدودة من فنّين هما بحسب اصطلاحات علم المعاني: (الإيجاز بالحذف)، و(الالتفات) على سبيل الشاهد على غيرهما؛ إذ إنّ هذين الفنّين- شأن جلّ فنون علم المعاني- يقومان على انتهاكٍ للبنية الأصوليّة التي يُفْتَرَض أن يكون الإسناد عليها، ويكون الكلام فيها محصّلةَ (عدولٍ) أو (انزياح) يعدله المبدع في علاقات الإسناد؛ من شأنه أن يؤثّر في عمليّة التواصل، والإبانة، من خلال أثره في متلقّي الخطاب.

المبحث الأول

الإيجاز بالحذف

المطلب الأوّل- إيجازٌ في مفهوم الإيجاز والحذف:

لعلّ من نافلة القول الإشارة إلى أنّ «الإيجاز» يعدُّ في المصطلحات الكبرى في الدّرس البلاغيّ العربيّ؛ إذ إنّه كما أشار الجاحظ في غير ما موضع قرين البلاغة العالية في مقامه[1].

وفي سبيل تحديد الإيجاز تحدّث البلاغيون عن ثلاثة أشكالٍ للتعبير عن الأغراض والمعاني لا يخرج أيّ كلام عليها؛ هي:

المساواة: ويقصد بها أن يكون اللّفظ مساوياً لمعناه «لأصل المراد» من غير زيادةٍ ولا نقصان[2].

والإطناب: ويقصد به أن يكون اللّفظ زائداً عن أصل المراد[3].

والإيجاز: وقد عرّفه الرّمّاني- وتظاهر على هذا التعريف جلّ الدّارسين- بأنه: (تقليل الكلام من غير إخلالٍ بالمعنى)[4].

ولعلّ من الواضح أنّ الإيجاز لا يكون كذلك إلاّ إذا توافر فيه أمران، هما: أن لا ينقص المعنى بارتكابه، وأن لا يختلّ، وإلا سمّي «إخلالاً» مذموماً.

وقد تحدّث البلاغيون عن طريقين يتوصّل بهما إلى الإيجاز هما[5]:

---

(1) ينظر البيان والتبيين: 1/116 فما بعدها، والحيوان: 1/91 فما بعدها.

(2) ينظر: المفصل، د. عاكوب: 326.

(3) ينظر: المفصل: 326.

(4) النكت: 70، وينظر: الصناعتين، العسكري: 175، والعمدة، القيرواني: 1/431، وسرّ الفصاحة، الخفاجي: 312، 313، والطّراز: العلوي: 2/51 فما بعدها، والإيضاح، القزويني: 106، وشرح عقود الجمان، السيوطي: 69.

(5) ينظر: المصادر السابقة.

● الإيجاز بالقِصَر؛ ويسمّى «إيجاز البلاغة»: ويلتقي في مفهومه مع مفهوم الإيجاز عامّةً، ولا يكاد كتاب من كتب البلاغة يغادر قوله عزّ من قائل: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[1]، مثالاً على هذا الضرب.

● الإيجاز بالحذف:- وهو المقصود بالقول في هذا المبحث -: وهو الذي يتحقّق بأداء المعنى مع حذف شيء في التركيب تدلُّ عليه قرينة.

وليس من غايات هذا المطلب التفصيل في مظاهر الإيجاز بالحذف؛ إذ إنّ في كتب علم البلاغة غُنْيَةً عن ذلك؛ إذ فصّلت وشرحت وأشادت بما لا مزيد عليه؛ وإنما المراد بسط القول في أمرين هما: علاقة «الإيجاز بالحذف» بالبنية الإسناديّة، والقيمة الفنيّة للإيجاز بالحذف وأثره في تمكين المعنى.

المطلب الثاني- علاقة «الإيجاز بالحذف» بالبنية الإسناديّة:

تظهر علاقة الحذف بالبنية الإسناديّة في أنّ الإيجاز الذي يفضي إليه الحذف ويعطيه صفة الحُسن لا يكون إلاّ في الجملة المركّبة؛ وإلى ذلك كانت إشارة ابن جنّي في قوله: (والإطالةُ والإيجاز جميعاً إنما هما في كلّ كلامٍ مفيد مستقلٍّ بنفسه، ولو بلغ بها الإيجاز غايته لم يكن له بدٌّ من أن يعطيك تمامه وفائدته، مع أنّه لا بدّ فيه من تركيب الجملة، فإن نقصت عن ذلك لم يكن هناك استحسان، ولا استعذاب)[2].

والقول بأنّ ثمّة حذفاً في أيّ تركيب، لا يعني نسبة الحذف إلى مضمونه؛ إذ إنّ ذلك إخلالٌ وباب من أبواب العِيّ، وإنما النّسبة إلى تركيب العلاقات اللّغوية التي تعبّر عن المعنى تامّاً في حالِ الحذف وتركه.

بيانُ ذلك أنّ النّظام اللّغويّ العربيّ يجعل للجملة- بما هي بنية إسناديّة تعبّر عن معنى-

(1) البقرة: 179.

(2) الخصائص: 31/1.

أنماطاً تركيبيّة لعناصرها التي تتراوحُ بين أركانٍ ومكمّلات؛ وفي عناصر هذه التّركيبات ما يفتقر إلى غيره، وما لا يستغني المعنى عن وجوده؛ فإذا بدا للقارئ افتقادُ جملةٍ أحدَ أركانها، أو ما يقتضيه المعنى، أو يقتضيه التّركيب من مكمّلات– بالجملة –، وكان المعنى واضحاً تامّاً من دون ذكر هذه العناصر المفتقدة، لوجودِ دليلٍ قائمٍ في البنية الإسناديّة أو قرينةٍ تدلّ عليه كان الحذفُ متعيّناً في هذه الجملة[1].

ويقصد بالدّليل والقرينة: الوجه الذي يتعيّن به المحذوف، ويكون على وجهين:

الأوّل: أن يقام مقام المحذوف شيءٌ يدلّ عليه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ﴾[2]، فجملة (فقد كذّبت) علّةٌ للجواب المحذوف ودليلٌ عليه، ويكون التّقدير: (وإن يكذّبوك فاصبر ولا تحزن، فقد كذّبت رسلٌ من قبلك فحالك كحالهم).

الثاني: أن يترك أمر إدراك الحذف إلى قرينةٍ دالّة؛ غير قيام ما يدلّ على المحذوف مقامه، وفي هذه الحال عدّد البلاغيون جملةً من الأدلّة التي يقدّر المحذوف في ضوئها؛ كأن يدل العقل والعرف عليه، كقوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾[3] والتقدير: أكلها والانتفاع بها، أو أن يدلّ العقل وحده كما في قوله سبحانه: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[4]؛ والتقدير: أمره أو عذابه أو نحو ذلك[5].

وبناءً على هذا الكلام فإنّ الحذف انتهاكٌ واضحٌ للنّظام اللّغوي في صورته الأصليّة في البنية الإسنادية؛ يقوم على طيّ عنصر أو جملةٍ من العناصر الأساسيّة أو الثانويّة، مع ترك إشارةٍ تومئ إليه وتدلّ عليه، وتحدّده.

(1) ينظر: البيان في روائع القرآن، د. تمّام حسان: 2/109.

(2) فاطر: 4.

(3) المائدة: 3.

(4) الفجر: 22.

(5) ينظر الإيضاح: 124، 125، والمفصّل: 326، 327.

المطلب الثالث: القيمة الفنيّة للإيجاز بالحذف وأثره في التمكين:

إنّ القيمة الفنيّة لأيّ أسلوب من الأساليب مرتبطةٌ على نحوٍ وثيق بما يؤدّية هذا الأسلوب من وظائف لها أثرٌ في عمليّة التّواصل.

ولّما كان الحذف مفضياً إلى أحد وجهين؛ أولهما: الإيجاز، وثانيهما: الإخلال وكان الإخلال نوعاً من أنواع التّعمية التي تنال من وظيفة الإبانة الأصليّة، كانت قيمة الحذف الفنيّة– في الدرجة الأولى– مرهونةً بمؤدّاه الصّريح؛ أي مرهونةً بمدى تحقيقه لعنصر البيان أوّلاً، ثم تحميله وظيفة زائدةً على هذا البيان ثانياً.

ومن هنا كان إجماع البلاغيين معقوداً على أمرين يرتبطان بالأساس الإفهاميّ للتمكين على وفق اصطلاح البحث:

أولهما: أن لا يُنقِض الحذفُ المعنى؛ فلا بدّ من الحفاظ على جوهر الإبانة وهو المعنى؛ ذلك الذي أشار إليه الجاحظُ عندما حدّ الإيجاز قائلاً: (والإيجاز ليس يعني قلّة عدد الحروف واللّفظ، وقد يكون الباب من الكلام مَنْ أتى عليه فيما يَسَع بَطْنَ طُومارٍ فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنما ينبغي له أن يَحْذِف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه، ولا يردّد وهو يكتفي في الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخَطَل)[1].

وثانيهما: أنّ الحذف لا يُصار إليه؛ إلا إذا كان في الكلام قرينة أو دليل يدلاّن على المحذوف[2].

وقد ارتبط هذا الأمر بمبدأ له ثباته وشجونه في ذاكرة النقد العربيّ القديم؛ هو مبدأ «دلالة الباقي على الذّاهب»؛ الذي أشار إليه ابن رشيق عندما تكلّم على الإيجاز بالحذف

(1) الحيوان: 91/1.

(2) وينظر فضلاً عما سلف: المثل السائر: 220/2.

قائلاً: (والضّرب الثاني مما ذكره الرّمانيّ [وهو قوله عزّ وعلا: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1]). يسمّونه «الاكتفاء»، وهو داخلٌ في باب المجاز، وفي الشّعر القديم والمحدث منه كثير؛ يحذفون بعض الكلام «لدلالة الباقي على الذّاهب»)[2].

فلا بدّ من باقٍ يَدلّ على الذاهب، ويفتح للمتلقّي باب التّقدير، وإلاّ كان الكلام مفتقراً لشرطه الأساس في الإبانة عن المعاني.

ولعلّ هذه النّظرة إلى الحذف من تحقيقه الإبانة، ثم حمله لوظيفة زائدة عليها أن يكون ملموحاً في إشارةٍ مبكّرة في الدّرس العربيّ عند سيبويه (—180 هـ) إذ سأل أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيديّ (—170) عن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾[3] أين جوابها؟ وعن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾[4]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾[5]؛ فأجاب: (إنّ العربَ قد تتركُ في مثلِ هذا الخبرِ الجوابَ في كلامهم لعلم المُخبَر لأيّ شيء وضع هذا الكلام)[6].

ويلاحظ أنّ جواب الخليل كان يدور على شقّين:

أولهما: محاولةُ تعليل هذه الظّاهرة؛ إذ يردّها إلى المرجعيّة اللغويّة العربيّة الكبرى، فهذا الأمر من عادة العرب الذين هم (إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد)[7]، فلا مشاحّة في وجوده في النّص الكريم الذي نزل على أساليب العرب وصنوف افتنانهم في الكلام.

---

(1) يوسف: 82.

(2) العمدة: 1/433.

(3) الزمر: 73.

(4) البقرة: 165.

(5) الأنعام: 27.

(6) الكتاب: عمر بن عثمان بن قنبر، (تح: هارون) 3/103، وهو ذاته الذي أشار إليه أبو عبيدة معمر بن المثنّى في مجاز القرآن: 1/111، عند قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: 191].

(7) الخصائص: 1/85.

وثانيهما: الإشارة إلى سبب هذا الحذف وقيمته إشارة واضحة الإبهام؛ إذ اكتفى الإمام الفراهيديّ بربطه (بشيء يعلمه المخاطَب).

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ تحقّق هذين الشّرطين الأساسيين في الحذف، يفتح الباب أمامه لتحقيق وظائف زائدةٍ على الإبانة؛ من خلال استعماله عنصراً مؤثّراً في المتلقّي، ومؤثّراً من ثمّ في عمليّة التوصيل الأدبيّ برمّتها.

وفي الكلام على الوظيفة الفنيّة للحذف، ينبغي التفرقة بين ضربين للحذف تحدّث عنهما النّحاة؛ الأوّل منهما: الحذف الواجب، والثاني: الحذف الجائز[1].

فأمّا الواجب فما يمليه ما سُمّي مقام اللغة وحالها، ومعنى وجوب هذا الضّرب أنّ مقابله من (الذكر) يكون من محض الخطأ الذي لا تقرّه أعراف المرجعيّة اللغويّة العربيّة، وهو يشير إلى أنّ حريّة صاحب النّص عامّةً- من جهة الحذف والذّكر- محدودةٌ بحدود الجواز والخطأ؛ وهنا تحسن الإشارة إلى احتراز هو: أنّ الحذف «الواجب» لا يعني وجوبه فقدان المزيّة؛ بل إنّ له مزيّة يجلّيها السّياق، ويطلبها المقام، ولعلّ إشارة الزمخشريّ أن تكون شاهداً مناسباً على ذلك؛ عندما قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ﴾[2]: («لو»: حقّها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء..، فلا بدّ من فعل بعدها في «لو أنتم تملكون» وتقديره: «لو تملكون تملكون»، فأضمر «تملك» إضماراً على شريطة التّفسير، وأبدل من الضمير المتّصل الذي هو الواو- ضميرٌ منفصل- وهو أنتم؛ لسقوط ما يتّصل به من اللّفظ، فَـ(أنتم) فاعل الفعل المضمر، و(تملكون) تفسيره، وهذا هو الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب.

فأمّا ما يقتضيه علم البيان فهو أنّ (أنتم تملكون) فيه دلالة على الاختصاص وأنّ النّاس هم المختصّون بالشّح المُتَبالغ..، وذلك أنّ الفعل الأوّل لما سقط لأجل المفسِّر برز الكلام

---

(1) ينظر كلام ابن هشام على حذف المبتدأ والخبر جوازاً ووجوباً في أوضح المسالك: 214/1 فما بعدها.

(2) الإسراء: 100.

في صورة المبتدأ والخبر)[1].

ومن الواضح أنّ حذف الفعل في هذه الصّورة واجبٌ، لمجيء ما يفسّره بعده؛ أي إنّ ذكره مع بقاء وجودِ ما يفسّره خطأٌ لا تجيزه قواعد الإعراب[2]، وهو مع ذلك حقّق شكلاً من أشكال اللُّغة الفنيّة المعدول فيها عن أصلٍ مثاليّ؛ وأنّ هذا الشكل الفنيّ حقّق وظيفةً زائدةً على الإبانة الأصليّة هي ما أشار إليه الزمخشريّ من (الاختصاص).

بيد أنّ هذا الضرب على ما فيه ليس من مراد البحث؛ إذ إنّ المراد هو الشّكل الجائز؛ الذي يكون فيه الذّكر جائزاً، ومحافظاً على سائر عناصر السّياق الأخرى أيضاً، وتكون المزيّة فيه في الحذف بما هو حذف؛ بيان ذلك أنّ الحذف الواجب كما في المثال السالف لا يجوز ذكره مع بقاء سائر عناصر السياق على حالها المحفوظة، وإن ذكر فإنّه سيؤدّي إلى شكلٍ آخر من أشكال البنية يختلف عن الشّكل الماثل، ولعل هذا هو الذي يفسّر ترك البلاغيين للكلام على هذا الضرب في أثناء الكلام على القيمة الفنيّة للحذف، وإيلائهم الأهميّة للضرّب الثاني الذي يكون فيه المحذوف مما يجوز ذكره؛ تحت وصاية اللّغة؛ أي إنّ «الحذف» و«الذكر» شكلان متماثلان من أشكال التعبير عن الفكرة الواحدة؛ للمتكلّم أنْ يتخيّر منهما ما يُلفيه متناسباً والموقف الاتصاليّ الذي يطلق الكلام فيه، لتحقيق وظيفة زائدة على ما يطلبه النحاة؛ وتكون القيمة الفنيّة له قائمةً على التّخيّر بين أن تحذف وأن تذكر؛ لأنّ شكل التعبير لا تتغيّر عناصره ولا يستحيل السّياق فيه من صورة إلى صورةٍ أخرى مختلفة، ويكون ثمّة (ترك الذّكر أفصح من الذّكر، والصّمت عن الإفادة أزيد في الإفادة، وتكون أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُبنْ)[3] لا أنّ ترك الذكر صحيح والذّكر خطأ.

ولعلّ ذلك يتّضح في كلام الإمام الجرجانيّ على ذكر المفعول في الأفعال المتعدّية أو

---

(1) الكشّاف: 2/668، 669.

(2) ينظر: الكامل في قواعد اللّغة العربيّة، أحمد زكي صفوت: 2/398.

(3) دلائل الإعجاز: 146.

حذفه، بحسب تعلّق هذا الحذف أو الذكر بوظيفة فنيّة يؤديّها؛ إذ يقول: (إنّ أغراض النّاس تختلف في ذكر الأفعال المتعدّية، فهم يذكرونها تارةً ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتُقَّت منها للفاعلين، من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعولين، فإذا كان الأمرُ كذلك كان الفعل المتعدّي كغير المتعدّي مثلاً في أنّك لا ترى له مفعولاً، لا لفظاً ولا تقديراً، ومثال ذلك قول الناس: «فلانٌ يَحُلُّ ويَعْقد، ويأمرُ وينهى»..، والمعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة، من غير أن يُتعرَّض لحديث المفعول..، وقسم ثانٍ: وهو أن يكون له مفعول مقصودٌ قَصْدُهُ معلومٌ، إلاّ أنّه يحذف من اللّفظ لدليل الحالة عليه)[1].

وهو الأمرُ نفسه الذي قرّره الزّمخشريّ عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[2]، إذ يقول: (وفي قوله: ﴿لَا تُقَدِّمُواْ﴾ من غير ذكر مفعولٍ وجهان؛ أحدهما: أنّ يُحْذَف لتناول كلّ ما في النّفس مما يقدّم، والثاني: أن لا يُقْصَد قصد مفعولٍ ولا حذفه، ويتوجّه النّفي إلى نفس التّقدمة)[3].

والوجه الثاني الذي ذكره الزمخشريّ هو ذاته الضرب الأوّل الذي ذكره الإمام الجرجانيّ؛ وهو ضرب خارجٌ عن إطار المزيّة من جهة أنّه حذف أيضاً؛ لأنّ افتراض المفعُول موجوداً يحيل على معنى جديد غير وراد، وغير خافٍ أنّ معيار التخيّر يشترط فيه أن تكون الظاهرتان (المنتقاة والمفترضة؛ أي المعدول إليها والمعدول عنها) تؤدّيان معنى واحداً؛ لا يتغيّر بين هذه وتلك، وتنفرد إحداهما بالمزيّة دون الأخرى[4]، وهو ما يشير إليه الإمام الجرجانيّ عندما يقول: (وهكذا كلّ موضعٍ كان القصد فيه أن تثبت المعنى في نفسه فعلاً للشيء، وأن تخبر بأنّ من شأنه أن يكون منه، أو لا يكون إلاّ منه، فإنّ الفعل لا يُعدّى

(1) دلائل الإعجاز: 154، 155.

(2) الحجرات: 1.

(3) الكشّاف: 4/340، وينظر أيضاً قوله في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17]، 1/82.

(4) ينظر: المعنى في البلاغة العربيّة، د. حسن طبل: 186.

هناك، لأنّ تعديته تَنْقُض الغرض وتغيّر المعنى)[1].

فالحذف الفنّي[2] مقصورٌ على الترك الجائز أو الاختياري لعنصر من عناصر العبارة، سواء أكان أساساً أم فُضْلةً، وبقاؤه لا يغيّر في شكل العبارة، ولا يغيّر في معناها.

وبناء على ذلك ينفتح الباب الأهمّ من الأبواب المغلقة دون أهميّة «الإيجاز بالحذف» وأثره في تمكين المعنى؛ ذلك أن ارتباط الحذف الفنيّ بالجواز والتّخيّر، يدلُّ على أنّ مزيّة الحذف لا تكون إلاّ إذا كان التّركيب الذي يرد فيه يحتمل غير الوجه الذي هو عليه الذي يُتَوصّل إليه بذكر المحذوف، والأمرُ الذي يسوّغ تخيّره هو مقارنته بالمحتمل في سياق الاتصال، ويكون ذاك التركيب المحتمل غير مستطيع أن ينهض بما يقوم به الحذف في السّياق نفسه من وظائف فنيّة؛ ومن الجدير ذكره أنّ السّكاكيّ حاول تحديد هذا «المحتمل» عندما تكلّم على الإيجاز والإطناب جملةً؛ وأشار إلى تلك المقارنة التي تعرف بها فضيلة الإيجاز قائلاً: (أما الإيجاز والإطنابُ فلكونهما نسبيين لا يتيسّر الكلام فيهما إلاّ بترك التّحقيق والبناء على شيءٍ عُرْفيّ، مثل جعل كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم، ولا بدّ من الاعتراف بذلك مقيساً عليه، ولنُسمّه «متعارف الأوساط»، وأنّه في باب البلاغة لا يحمد منهم ولا يُذمّ)[3].

ومن هذه النّظرة التي ترى بأن القيمة الفنيّة للحذف رهنٌ بإحساس القارئ والسامع بحسن تخيّره؛ يبدو التساؤل مشروعاً عن الشيء الذي يحدّد لصاحب النّص ترجيح أسلوب الحذف على مقابله من الذّكر سواءٌ أكان الذّكر، من طريق المساواة أم الإطناب؟

وذلك يقود إلى الباب الثّاني من أبواب الأهميّة والمزيّة؛ الذي هو ارتباط الحذف ارتباطاً لا تنفكّ عراه بقاعدة «المقام ومقتضى الحال»؛ أي إنّ الدّاعي للمتكلّم أو الكاتب إلى استعمال أسلوب الحذف هو السّياق المقاميّ والمقاليّ؛ وتكون القيمة مظهراً من مظاهر

(1) دلائل الإعجاز: 155.
(2) يقصد بالفنّي ما تعلّق به غرضٌ خاصّ في سياقه، ومقارنته تكون بالذّكر من دون تغيير.
(3) المفتاح: 387.

مقتضى الحال؛ وجماليّةً من جماليّاته؛ وإلى ذلك كانت إشارة ابن قتيبة؛ عندما قال في شأن الإيجاز عامةً: (ولو كان الإيجاز محموداً في كلّ الأحوال، لجرّده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك، ولكنّه أطال تارةً للتوّكيد، وحذفَ تارةً للإيجاز، وكرّر تارةً للإفهام)[1]. وإشارة ابن رشيق كذلك في قوله: (إنّ الإيجاز والإطناب يحتاج إليهما في جميع الكلام وكلِّ نوع منه، ولكلّ واحدٍ منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه، كالحاجة إلى الإطنابٍ في مكانه، فمن أزال التدبير في ذلك عن وجهته، واستعمل الإطناب في موضع الإيجاز، واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب، أخطأ)[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فقد صار في المستطاع استنتاج جوهر القيمة الوظيفيّة للإيجاز بالحذف والحديث عنها باطمئنان، تلك القيمة التي تتجلّى في إسهامه في التأثير في عمليّة التواصل وتمكين المعنى.

ولعلّ أثر الإيجاز بالحذف– ولا سيّما ما جاء منه في النّص الكريم– يبدو من وجوه متآزرة يجمعها التوجّه إلى المتلقّي واحترامُه، وإثارة هذا المتلقّي، وإعطاؤه مساحةً متّسعةً من الحريّة إلى درجةٍ يمكنه فيها من خلال لحمته مع النّص أن يحصّل المعنى بنفسه، ويتصوّره بحسب ما تعطيه قدرته على التصوّر من غير أن يكون الملفوظ موجوداً؛ وإنما هو استدلالٌ على الذاهب بالباقي، فالإيجاز بالحذف كما يرى الرمّاني– ولعلّه أوّل المتحدّثين عن الأثر الوجدانيّ للحذف وأهمّهم– (أبلغُ من الذّكر...، وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذّكر؛ لأنّ النّفس تذهب فيه كلَّ مذهب، ولو ذُكِر «الجواب» لقصر على الوجه الذي تضمّنه البيان)[3].

ولعلّ ذلك يتّضح من خلال عرض مجموعةٍ من الأمثلة القرآنيّة الكريمة، ومحاولةِ مقاربتها في ضوء ما تقدّم، وفي آيات جامعة لأكثر من نوعٍ من أنواع الحذف الفنّي؛ يقول عزّ من قائل: ﴿ٱرۡجِعُوٓاْ

(1) أدب الكاتب: 15.

(2) العمدة 250/1، وكلامه هذا هو كلام الرّمانيّ نفسه في النّكت ص (70 فما بعدها) إلاّ أنه أوضح فكان أولى بالاستشهاد.

(3) ثلاث رسائل «النكت»: 70، 71، وينظر العمدة: 433/1.

إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ﴿٨١﴾ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾ وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾ قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَٰلِكِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾[1].

والسّياق الكريم حكايةُ حوارٍ دار بين إخوة يوسف عليه السّلام وعلى نبيّنا أفضل الصّلاة والسلام، وبين أبيهم عليه السّلام، وقد جاؤوا من مصر بعد أن تركوا أخاهم الأصغر مُحتجزاً بما كِيْدَ له.

ويلحظ في السّياق الكريم مجموعة من المحذوفات؛ أولها: عند قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، والتّقدير: (واسأل أهل القرية)، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وكذا ثانيها عند قوله تعالى: ﴿وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ والتقدير: (أصحاب العير التي أقبلنا فيها، على المجاز بالحذف- كما صرّح الآلوسيُّ في تفسيره)[2].

وثالثها: عند قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾، والتقدير: (فأمري صبرٌ جميل) أو (صبري صبر جميل) على حذف المبتدأ، أو (فصبر جميلٌ أجمل) على أن المحذوف هو الخبر. والمحذوفات السالفة هي من باب حذف المفردات.

ورابعها: عند قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ﴾؛ إذ حُذِف حرف النّفي (لا)، والتقدير: (تالله لا تفتأ تذكر يوسف)، ودليله خلوّ جواب القسم من التّوكيد؛ إذ لو كان الكلام إثباتاً لوجبت اللاّم والنّون، ولأصبح التعبير (لتفتأنّ)، فلمّا أُمِنَ اللّبس، دُلّ على بقاء النّفي وإن حذفت أداته[3].

---

(1) يوسف: 81-85.

(2) ينظر: روح المعاني: 40/13، 41، وسماه الرمّانيّ «الإيجاز بالحذف» في النكت: 70، وهو عند ابن رشيق اسمه: «الاكتفاء»، العمدة: 433/1: وعليه جلّ البلاغيين.

(3) ينظر الكشاف، الزمخشري: 479/2، وروح المعاني: الموضع السّالف.

ولعلّ تلك الوجوه التي ذكرها المفسّرون أن تكون ترشيحاً لإرادة وظيفةٍ هي تمكين معاني هذه الآيات من خلال الإسهام البيّن لأسلوب الحذف- إلى جانب غيره- في تجليه المعنى، وارتباطه بالمقام؛ بيان ذلك أنّ الكلام في الآيات الكريمة يدور على بيان حال إخوة يوسف، وما هم عليه من ضيقٍ شديد وحرج عظيم؛ فقد تلاقت عليهم حلقتا البِطَان؛ إذ اجتمعت عليهم آثار الفعلتين جملةً واحدةً: فَقْدِ يوسف من قبل، وفَقْدِ أخيه، وفي خِضَمّ هذا الضّيق أرادوا إخبار أبيهم بفعلة أخيهم، وهم يعلمون أنّ إخبارهم هذا سيثير في نفس أبيهم ريبةً وظنّاً، فقد سبق إخبارهم له بخبر يوسف، وسبق شكّه فيهم، فالمقام مقام متّهم ينفي عن نفسه التّهمة، ضائقٍ محرج يحاول الخروج من ضيقه وحرجه، وتعبيراً عن هذا جاء البيان القرآنيّ في نهاية التناسب، فعبّر عن إخبارهم على نحوٍ متّسق مع المبالغة في تصوير صدق الخبر، وجاء حذف المضافين إشارةً إلى أنّ أمر السّرقة قد شاع، حتى إنّ القريةَ نفسها وهي جماد كادت تعلم به، وتخبره لو سألها، فما الظنّ بأهلها؟ وحتى إنّ العير وهي عجماء تكاد تبين بأمر هذه السّرقة، فما الظنّ براكبيها؟ لا ريب في أنه لا يستقيم بعد هذا بظنّهم شكٌّ أو تكذيب.

ويمضي البيان القرآني إلى كلام يعقوب عليه السّلام؛ وهو المقام الثاني الذي يشير إلى حاله، وقد رُزئ بفقد ولده الثّاني، وجُرْحُه لم يبرأ بعدُ من فقد الأوّل؛ فكانت عواطفه تتردّد بين شكٍّ بما يقولون، ورجاءٍ متنامٍ بحفظ الله لأبنائه، وحزنٍ على غيابهم، مع تماسك شديد وصبر عظيم على كلّ ذلك، ليتساوى شكل التعبير الرّبّانيّ الكريم ويتساوق وتصويرَ هذا حكايةً عنه، في تقابل عجيب يضيء في أثنائه أسلوب الحذف دالاً على تحقّق الصّبر وقوّته ودوامه تعظيماً ليعقوب عليه السّلام وتنويهاً بذكره[1]. فالشكّ في قوله: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾، والرّجاء في قوله: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾، إشارةً، ثم في قوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ تصريحاً، والحزن في قوله: ﴿وَقَالَ يَٰأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾، وهنا يتغيّر الموقف ويتحوّل حال أخوة يوسف بما لمسوه من ذِكْرٍ ليوسف والمقصود بإخبارهم

(1) ينظر المطوّل: 142؛ إذ يرى أنّ القول بحذف المبتدأ أحرى بالقبول، لما يقتضيه المعنى ويتلاءم معه السياق.

هو (بنيامين)، ليصبح الضّيق المشوب بحياء الابن المذنب هو المسيطر على المقام، فيأتي الحذف في التعبير القرآنيّ الكريم حكايةً عنهم متّسقاً والتعبيرَ عن هذه الحال الدّقيقة؛ من اللوم المشوب بالأدب مع الوالد الكريم، ليحذف حرف النّفي قبل المضارع، الذي لا يخفى ما فيه من عنف، وتحويل للمضارع إلى الأمر[1].

ومن الملاحظ أنّ المثال الكريم السّالف، كان الحذف فيه من قبيل حذف الحروف والمفردات. وقد تحذف جملةٌ مفيدة، وهو من الأضرب التي وصفت بأنّها من أجود أنواع الحذف وأدلّها على الإيجاز، ولا يكاد يرى هذا الحذف في غير كتاب الله تعالى[2]. ومن أمثلة هذا الباب التي لفتت نظر كثيرٍ من المشتغلين بهذا الفنّ؛ قوله تعالى: ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ٧٣ ﴾[3].

فالمحذوف في الآية الكريمة جواب الشّرط (إذا)، والتقدير: (لرأوا ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر)، ويعلّق ابن سنان الخفاجي على هذه الآية قائلاً: (كأنّه يريد: لمّا كان هذا كلّه حصلوا على النعيم الذي لا يشوبه كدر، أو غير ذلك من الألفاظ، ولم يقله، وفي هذا الحذف من الكلام مع الدّلالة على المراد فائدة، لأنّ النّفس تذهب فيه كلّ مذهب، ولو ورد ظاهراً في الكلام لاقتصر به على البيان الذي تضمّنه، فكان حذف الجواب أبلغ لهذه العلّة)[4].

والذي يبدو واضحاً أنّ النّص الكريم منح متلقّيه حريّةً في تصوّر الجواب، بعد أن وضع بين يديه أدواتٍ تعينه على تشكيله، فأوحى به خير إيحاء ثمّ ترك المتلقّي ليشكّل دلالة الجواب على ما يتيحه له خياله وقدرته على التصوّر؛ وهذا الإيحاء قائم على دلالة كلمة

(1) ينظر روح المعاني: الموضع السالف، وخصائص التعبير القرآنيّ، المطعني: 10/2، 46، ومن بلاغة النّظم القرآنيّ، د. بسيوني فيود: 126.

(2) ينظر البلاغة والتطبيق، د. أحمد مطلوب وصاحبه: 195.

(3) الزمر: 73.

(4) سرّ الفصاحة: 313.

(الجنّة) وظلالها في التصوّر، وما استقرّ في أذهان الخلق أجمعين من جمالها، وما أعدّ الله فيها من النّعيم والريّاض مثوبةً لمن آمن، ولعلّ أهميّة هذه الظلال أنها غير محدودة، ومن ثمّ فإن قدرة المتلقّي على رسم تصوّر معيّن للجنّة ستظلّ قاصرةً مهما بالغ في إطلاق خياله؛ فلا بدّ من تصوّرات متعدّدة تختلف باختلاف المتلقّين، وتتعدّد بتعدّدهم، وكلّها يحاول القربَ من الإحاطة بهذا الوعد الحق، فكلّ متلقٍّ يستطيع أن يضع عدداً من الأجوبة في صياغاتٍ مختلفة يوجهها المعنى السّياقي؛ الذي أساسه ما يشير إليه الباقي.

ولا ريب في أنّ الإيجاز بحذف الجواب في هذه الآية الكريمة قد أوصل المتلقّي إلى أقصى حالات المتعة الفنيّة، وهذه المتعة الفنيّة قائمةٌ على موحيات اللّفظ المعطى الذي يشحذ خيال المتلقّي وينبّه مكامن فكره وشعوره، ويستحثّه على التواصل مع النصّ، ليكون إدراك مغزى الجواب المحذوف في قمّة الهرم من انفعالات المتلقّي.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾ ﴾[1]، والمحذوف كما يشير السّياق: (لعذّبكم).

والمقام مقامُ تمكين مجموعة من المعاني؛ لعلّ أولاها بالذّكر في هذا الموقف- والله أعلم بمراده- معنيين متداخلين يطلبهما السّياق الكريم هما: معنى التهديد والوعيد، ومعنى التفضّل الكريم بسبق رحمة الله على غضبه لهذه الأمّة؛ إذ إنّ الآية الكريمة المذكورة والعشر التي تسبقها نزلت في قصّة «الإفك» المعروفة[2]، فكان الحذف في هذه الآية من عجائب الحذف في تناسبه مع المقام؛ إذ دلّ على أمرين متعاكسين عادةً في آنٍ معاً: تهديدِ أولئك الذين جاؤوا بالإفك، أو أيّ إنسان يخطر في نفسه أن يرمي أحداً من النساء العفيفات بالشّر، والسّياق الكريم يترك لخيالات هؤلاء أن تصوّر لهم ما شاءت التصوير من أنواع العذاب وصنوف الاستئصال التي سينالهم عقاب الله بها في الدنيا والآخرة.

---

(1) النّور: 20.

(2) ينظر التفسير الكبير الفخر الرّازي: مج 12/ج 23/150 فما بعدها.

لكنّه «رؤوف رحيم»؛ فرحمته غامرةٌ وفضله عميم، وهذه الرحمة وهذا الفضل غامران في السّياق الكريم المذكور نفسه؛ فكان الاتساق مع هذا المعنى بترك ذكر الجواب حتى لا تشوب هذه الرحمة شائبة ولو كانت بذكر لفظ العذاب.

كما أنّ ثمّة إشارة لطيفة عامّة تتناسب مع المعنيين وسائر المعاني في السّورة كلّها، تُلمح في هذا الحذف؛ تلك هي الإشارة إلى قيم من قيمة الإسلام الكبرى: أنّ طاعة أوامر الله، واجتناب نواهيه ينبغي أن تكون بدافعٍ ذاتيّ إيمانيّ منطلقه حب الله والرأفة بسائر المؤمنين، وليس خوفاً من عذابٍ أو فضيحةٍ، وطمعاً في النجاة منهما، ولا يخفى أثرُ هذا الحذف في وجهي المعنى اللذين ذكرا؛ إذ فيه شدّة تقريع للمذنب، وبابٌ واسعٌ من أبواب الخير للمطيع.

ولونٌ آخر من ألوان الإيجاز بحذف الجمل المفيدة؛ هو حذف السؤال المقدّر، والدّاعي إلى ذكره في هذا الموضع أنّه مشتركٌ بين فنّين من فنون البلاغة العربيّة، هما: الحذف، و«أسلوب الفصل والوصل»؛ ويسمّى هذا اللون ثمّة: «شبه كمال الاتصال» أو «الاستئناف» ويقصد به ترك العطف حين تكون الجملة الثانية جواباً لسؤال مقدّر نشأ عن الجملة الأولى[1].

وأمثلة ذلك كثيرة، منها قوله عزّ من قائل في صدر سورة البقرة: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾[2].

والاستئناف واقعٌ في قوله تعالى: (أولئك على هدى من ربّهم وأولئك هم المفلحون، لأنّه لّما قيل: (ذلك الكتاب) إلى قوله تعالى (يوقنون)، كان ذلك مظنّة سؤال قد يقع في ظنّ المتلقّي فحواه: ما بال المستقلّين بهذه الصفات، وما الخصوصيّة التي سَيُخَصُّون بها؟

(1) ينظر: المفتاح 360، والإيضاح: 92، والبلاغة والتطبيق: 158، والمفصّل: 301

(2) الآيات: 2–5.

فأجيب بأنّ أولئك الموصوفين سيختصون بالهدى عاجلاً وبالفلاح آجلاً.

ومنه قوله تعالى حكايةً عن يوسف عليه السّلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾(1) ومن الواضح أنّ الاستئناف واقع في قوله: (إنّ النّفس لأمّارةٌ بالسّوء؛ ذلك أنّ القول الأوّل يوجّه لسائلٍ أن يسأل حين ترامى إليه الحكم المتضمّن فيه: ولم لا تبرّئ نفسك؟ فأُجيب بالثانية.

ويبدو التفضّل الكريم بالتوجه في هذا اللون من ألوان الحذف نحوَ المتلقّي آكد، وأكثر صراحةً من سالفه، فإذا كان المتلقّي في اللّون السالف قد حدّد دلالة الجواب بدافع من النّص، وبمساعدةٍ منه، فإنّ الأمرَ هنا يبدو معكوساً؛ أي إنّ احترامه والتوجّه إليه هو الذي شكّل دلالة سؤالٍ يسأله المتلقّي قد يقتضيه السّياق، فتكون المفاجأة المسعدة بوجود إجابةِ سؤاله ماثلةً في النّص الكريم.

ولعلّه قد استبان واضحاً ما للإيجاز بالحذف من وقع على نفس المتلقّي ينعكس تمكيناً لمعاني النّص الكريم، فالقرآن الكريم عندما يُحذَف فيه ما يُحذف من ملفوظات– سواءٌ أكانت حرفاً أم كلمةً أم جملةً تامّة– يحمل المتلقّي على المشاركة في بناء النّص، فيظلّ مأسوراً لما يقرأ أو يسمع، ماضياً على ما يتّفق مع هوى نفسه في حدود ما يتيحه فحوى الكلام، حتى تبلغ نفسه الغاية في الإثارة والمتعة الفنيّة، وليكون استخدام الجمال الفنّي أداةً للتّمكين.

ويختم البحث بمجموعة من الشواهد الكريمة على الحذف مع تعليق يسير؛ مرتّبة بحسب ترتيب الشواهد السّالفة:

أ– حذف الحرف:

- ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِۚ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ﴿٦٤﴾﴾(2).

---

(1) يوسف: 53.

(2) الكهف: 64.

المحذوف هو ضمير المتكلّم من (نبغ)، وقد عُدَّ حرفاً لأنّه في البنية جزء من الكلمة.

- ﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾[1].

المحذوف: ضمير المتكلم من (تعلّمن).

- ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2].

الحذف في (أخَّرتن).

- ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۚ وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ ﴿٢٩﴾﴾[3].

حُذف حرف النداء في صدر الآية.

- ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[4].

حذف حرف الجرّ «اللام»، والتقدير: (وإذا كالوا لهم أو وزنوا لهم يخسرون).

ب- حذف الكلمة:

- ﴿وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾[5].

التقدير: (وآتنا ما وعدتنا على لسان رسلك).

- ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾[6].

التقدير: (على لسان رجلٍ منكم).

---

(1) الكهف: 66.

(2) الإسراء: 62.

(3) يوسف: 29.

(4) المطفّفين: 1-3.

(5) آل عمران: 194.

(6) الأعراف: 63.

● ﴿ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴾[1].

طُوِيَ المبتدأ والتقدير: (رؤياك أضغاث أحلام).

● ﴿ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ ﴾[2].

طُوِيَ ذكر الفاعل والتقدير: (تقطّع الأمر بينكم).

● ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ ﴾[3].

التقدير: (ثمّ بدا لهم أمرٌ).

● ﴿ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ ﴾[4].

والتقدير: (توارت الشمس).

ج– حذف الجملة:

● ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ ﴾[5].

● ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ فَزِعُواْ فَلَا فَوۡتَ ﴾[6].

● ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلۡمُجۡرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ ﴾[7].

والتقدير في الآيات الثلاث: (لرأيت أمراً عظيماً).

● ﴿ وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ ﴾[8].

---

(1) يوسف: 44.

(2) الأنعام: 94.

(3) يوسف: 35.

(4) ص: 32.

(5) الأنعام: 27.

(6) سبأ: 51.

(7) السجدة: 12.

(8) الرعد: 31.

والتقدير: (لكان هذا القرآن).

● ﴿ ءَآلۡـَٔـٰنَ وَقَدۡ عَصَيۡتَ قَبۡلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ۝٩١ ﴾[1].

والتقدير: (آلآن تؤمن).

د- حذف أكثر من جملة:

وهو خاصّ بالفنّ القصصي في القرآن، وحكمه حكم حذف الجملة الواحدة.

● ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ ۝٤٥ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا ﴾[2].

والتقدير: (فأرسلون إلى يوسف لأستعبره الرؤيا، فأرسلوه إليه، فأتاه وقال له: يوسف أيّها الصّديق).

● ﴿ ٱذۡهَب بِّكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلۡقِهۡ إِلَيۡهِمۡ ثُمَّ تَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَٱنظُرۡ مَاذَا يَرۡجِعُونَ ۝٢٨ قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ ۝٢٩ ﴾[3].

والتقدير: (فأخذ الكتاب وذهب به، فألقاه إليهم، فتلقته بلقيس وقرأته، ثم جمعت أركان دولتها، وقالت لهم: (يا أيُّها الملأ إني ألقي إليّ كتاب كريم).

---

(1) يونس: 91.

(2) يوسف: 45-46.

(3) النمل: 28-29.

المبحث الثاني
الالتفات

المطلب الأول: مفهوم الالتفات:

كان الالتفات واحداً من مصطلحات معدودةٍ حظيت باهتمام خاص ومساحةٍ واسعةٍ في الدّرس اللّغوي والبيانيّ العربيّ.

ولعلّ مصطلحاً من المصطلحات لم يتعرّض في دلالته لما تعرّض له الالتفات من اختلاف وتوسيعٍ وتضييق واضطراب؛ على قِدَمِ ذكره، واستقرار المفردة الاصطلاحيّة فيه استقراراً يقرب من الاستفاضة.

وقد اتفقت كلمة الدّارسين على أنّ أقدم الإشارات إلى هذا الاصطلاح كانت في بداية القرن الثالث الهجري؛ ولعلّ أكثرها شهرةً في كتب النّقد والبلاغة تلك الإشارة التي جاءت عند الأصمعي (–213هـ)؛ إذ يروي أبو إسحق الموصليّ أنّ الأصمعيّ سأله: (أتعرف التفاتات جرير؟ قلت وما هو؟؛ فأنشدني[1]:

أتنسى إذ تُودّعُنا سُلَيمى ... بعودِ بَشَامةٍ سُقي البَشَام

ثمّ قال: أما تراه مقبلاً على شعره إذ التفت إلى البشام فدعا له)[2].

فقد لاحظ الأصمعيّ أنّ تحوّلاً أسلوبيّاً جرى في بيت جرير؛ هو التحوّل من معنى ذكر سليمى ووداعها للقوم، إلى معنى الدّعاء للبَشام، فأطلق على هذا التحوّل (الالتفات)[3].

---

(1) البيت في ديوانه بشرح محمد بن حبيب، (تح: نعمان طه): 1م 278، برواية: «بفرع بَشَتمَةٍ»، ويورى: «.. يوم تَصْقُل عارضيها بفرع...».

(2) حلية المحاضرة، الحاتمي، (تح: الكتاني) 157/1.

(3) غير خافٍ أن ما ذكره الأصمعيّ ينصرف عند جمهور المتأخّرين من أهل البلاغة إلى ما يسمّى(الاستطراد)؛ الذي عرّفه القزوينيّ بأنّه: الانتقال من معنى آخر متّصل به، ولم يقصد بذكر الأوّل التوصّل إلى ذكر الثّاني. (ينظر: الإيضاح: 200، وهذا الاضطراب في الدّلالة أمرٌ مألوفٌ في هذا الاصطلاح كما سيأتي في البحث.

كما أنّ ثمّة إشارة مبكّرة إلى الاصطلاح عند أبي عبيدة (–210هـ) في «مجاز القرآن» عند قوله: (ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبةَ الشّاهد، ثمّ تُركت وحُوِّلت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾[1]؛ أي بكم، ومن مجاز ما جاء خبره عن غائبٍ ثم خُوطِب الشاهد قوله: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ۝٣٣ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ﴾[2].

والملاحظ أنّ أبا عبيدة لم يسمّ هذه الظاهرة باسم معيّن؛ وإنّما استُلَّ هذا المقبوس بحسب معرفة الباحث باصطلاح الجمهور الذي استقرّ بعده بمدّة مديدة، وهذا يدلُّ على أنّ مسألة الاصطلاح لم تكن تدور في خَلَدِ أبي عبيدة، وإنما كانت مَشْغَلَتُهُ مسألةَ التدليل على نزول النّص بحسب متعارف العرب في أساليبهم، فهذه الظّاهرة شأنُها شأنُ كلّ أنواع المجازات التي تنصرف عنده إلى شُعبٍ كثيرة تبدأ بالمعنى الحرفي للكلمة، وتنتهي عند أدقّ طرائق التعبير.

ولعلّ المهمّ في هذا النّقل عن كلٍّ من «الأصمعيّ» و«أبي عبيدة»؛ أنّ أوّل لقاءٍ حقيقيٍّ له أثره بين الكلمة والاصطلاح جاء على يدي رجلٍ جمع بين هذين المفهومين؛ هو ابن المعتزّ في بديعه؛ إذ عرض للالتفات تحت عنوان «محاسن الكلام»، وعرّفه قائلاً: (هو انصراف المتكلّم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة، وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر، قال الله جلّ ثناؤه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ﴾[3]..، وقال جرير:

متى كانَ الخيام بذي طلوحٍ	سُقيتِ الغيثَ أيّتها الخيامُ
أتنسى يومَ تصقل عارضيها	بعودِ بَشَامَةٍ سُقي البَشَامُ)[4]

(1) يونس: 22.

(2) القيامة: 33–34. (مجاز القرآن: 10/1، 11. وينظر أيضاً ما قاله الفرّاء في معاني القرآن «مثلاً تفسيره للآية التاسعة عشرة من سورة الحج»: 221/2، وما قاله ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن: 15، 16، 223.

(3) يونس: 22.

(4) البديع (تح: كراتسكوفسكي: 58، 59).

ومفهوم الالتفات عند ابن المعتزّ يجمع نظرةَ الأصمعيّ إلى نظرةِ أبي عبيدة، مما يُمكّن من القول أنّه ربّما تأثر بهما في ضبطه للاصطلاح والتدليل عليه من النّص الكريم وسائر كلام العرب.

ويحسن ذكر وقفة كانت عند قدامةَ بن جعفر، خرج فيها كعادته على الدوائر الثلاث المذكورة إذ عرض للالتفات تحت عنوان «نعوت المعاني»، وعرّفه قائلاً: (هو أن يكون الشّاعر آخذاً في معنى فكأنّه يعترضه؛ إمّا شكٌّ فيه، أو ظنٌّ بأن رادّاً يردّ عليه قوله، فإمّا أن يؤكّده، أو يذكر سببه، فيعود راجعاً على ما قدّمه؛ فإمّا يؤكّده أو يذكر سببه، أو يحلّ الشّكّ فيه)[1].

ثم لا يلبث أن يمثّل بأمثلةٍ عدّة، بعضها يندرج تحت ما سمّي بـ«الاستدراك»، وبعضها تحت «الاعتراض».

ومهما يكن من أمرٍ فإن تتبّع هذه الظّاهرة في التراث البلاغيّ العربيّ، والنظر في تطوّرها والخلاف الذي دار حولها، أمرٌ يخرج البحث إلى شبكةٍ من التفريعات بالغةِ التّعقيد[2]، وإنما أراد البحث من هذا العرض الموجز التأكيد على أمرين؛ أولهما: الاضطراب الذي رافق مصطلح الالتفات في الضبط والتحديد، وثانيهما: أنّ كلّ الإشارات والتفريعات التي ذُكرت لم تخرج على حدود الإشارة إلى الظّاهرة والتمثيل لها، من غير أن يكون هناك إشارةٌ إلى وظيفةٍ يقوم بها هذا «العدول»، أو تحليلٍ لإيحائها في النّص وبيان قيمتها الفنيّة على النحو الذي وُجد فيما بعد عند «الزمخشريّ» و«ابن الأثير» و«القزوينيّ» وغيرهم مما سيأتي ذكره.

ومن رحم هذه التحديدات المتفاوتة في سعتها؛ والمختلفة في تخومها، ولدت مجموعةٌ من الاتجاهات[3] في تحديد تخوم الاصطلاح لعلّ أَذْكَرَها ثلاثة اتجاهات؛ هي بحسب سعة

(1) نقد الشّعر: 146، 147.

(2) هو ما حصل فعلاً عند الدكتور حسن طبل في أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية: 12 فما بعدها.

(3) ينظر مفهوم الالتفات في: حلية المحاضرة، الحاتمي: 157، وفقه اللّغة وسرّ العربيّة، الثعالبي: 269/2، والصناعتين،

المصطلح فيها:

أولاً: اتجاه يتّسع فيه المصطلح ليشتمل على كلّ تحوّلٍ أسلوبيّ في بنية الكلام، وهو الاتجاه الذي مثّله «ابن الأثير» و«العلويّ»، ويبدو هذا الاتجاه على نحوٍ ما امتداداً لما حدّه «ابن المعتزّ» في «بديعه»، وخلاصة هذا الرأي تبدو عند ابن الأثير[1] عندما قسم الالتفات إلى أقسام ثلاثة:

أولها: يكون المجال فيه مجال الضمائر؛ ويكون الالتفات متحقّقاً بالرجوع عن الغيبة إلى الخطاب، وعن الخطاب إلى الغيبة، وأمثلة ذلك ستأتي مفصّلةً قريباً.

وثانيها: يكون المجال فيه في الصّيغ، ويكون بالرجوع عن المستقبل إلى الأمر؛ كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٥٤﴾[2]، وعن الماضي إلى الأمر كقوله تعالى: ﴿قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۚ كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ ٢٩﴾[3]، والإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل كقوله سبحانه: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَتُصۡبِحُ ٱلۡأَرۡضُ مُخۡضَرَّةًۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ ٦٣﴾[4]، وعن المستقبل بالماضي.

وثالثها: يكون المجال فيه للعدد، ويكون بالرّجوع عن خطاب التّثنية إلى خطاب الجمع، من خطاب الجمع إلى خطاب الواحد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوۡمِكُمَا بِمِصۡرَ بُيُوتٗا وَٱجۡعَلُواْ بُيُوتَكُمۡ قِبۡلَةٗ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٨٧﴾[5]، وهو الذي يُجْمِلُه صاحب الطّراز في تعريفه للالتفات

العسكري: 438، 439، والعمدة لابن رشيق: 45/2، 46، وإعجاز القرآن، الباقلاّني: 135، ومنهاج البلغاء، القرطاجنّي: 314، 315، ونهاية الإيجاز، الرازي: 287، وتحرير التحبير ابن أبي الإصبع: 123، 125.

(1) ينظر: المثل السائر: 135/2 فما بعدها، والجامع الكبير: 101 فما بعدها.

(2) هود: 54.

(3) الأعراف: 29.

(4) الحج: 63.

(5) يونس: 87.

بأنّه: (العدول من أسلوبٍ في الكلام إلى أسلوبٍ آخر مخالف للأوّل)[1]، ثم يعقّب العلويّ شارحاً لهذا التعريف، ومبيّناً أحقيّته في شَغْل المساحة الاصطلاحيّة قائلاً: (وهذا أحسن من قولنا: هو العدول من غيبةٍ إلى خطاب، ومن خطاب إلى غيبة؛ لأنّ الأوّل يعمُّ سائر الالتفاتات كلّها، والحدّ الثاني إنما هو مقصورٌ على الغيبة والخطاب لا غير، ولا شكّ أنّ الالتفات قد يكون من الماضي إلى المضارع، وقد يكون على عكس ذلك)[2].

ثانياً: اتجاه ينحو نحواً أضيق بقليل في التحديد، وهو الاتجاه الذي مثّله «الزّمخشريّ» و«السّكاكيّ» وينحصر «الالتفات» في هذا الاتجاه بـ«المخالفة بين الضمائر»، ويتحقّق بإحدى صورتين:

أولاهما: تحوّل التعبير عن المعنى الواحد من نوعٍ من أنواع الضمائر الثلاثة (التكلّم والخطاب والغيبة) إلى نوعٍ آخر منها في السّياق نفسه.

وثانيها: التعبير بأحد هذه الضمائر في مقام يقتضي غيره.

ثالثاً: اتجاه أضيق من الاثنين، مشتقٌ من الثاني، وهو الذي عليه جمهور البلاغيين بعد السّكاكيّ كالخطيب، وأصحاب الشّروح؛ وما زال جلّ المشتغلين بالبلاغة عليه إلى يوم الناس هذا. وخلاصة هذا الرأي قائمةٌ على تضييق المصطلح لِيَقْتَصِرَ على لونٍ واحدٍ من اللّونين اللّذين ذكرهما الزمخشريّ والسّكّاكيّ في «المخالفة بين الضمائر»؛ ويتحدّد الالتفات بما ذكره «صاحب الإيضاح» قائلاً: (والمشهور في الالتفات هو: التعبير عن معنى بطريق من الطّرق الثلاثة: (التّكلُّم والخطاب والغيبة) وذلك بعد التعبير عن المعنى بطريق آخر منها)[3].

---

(1) الطراز: 2/71.

(2) الطراز: 2/71.

(3) الإيضاح: 45.

ولعل أبيات امرئ القيس أن تكون شاهداً على ما ذهب إليه الفريقان الأخيران؛ إذ إن واحداً من أصحاب الرأيين لم يغادرها، وهي قوله[1]:

تطاول ليلُكَ بالأَثْمُدِ ونام الخليُّ ولم تَرْقُدِ

وباتَ وباتَتْ له ليلةٌ كليلةِ ذي العَائِرِ الأَرْمَدِ

وذلك من خَبَرٍ جاءَني وخُبِّرْتُه عن أبي الأَسْوَدِ

فعلى ما ذهب إليه الزمخشري والسّكاكي: يكون كلّ بيت من الأبيات يتضمن التفاتاً، فأمّا في أولها: ففي التعبير بالخطاب في مقام التكلّم وكان حقّه أن يقول (تطاوَلَ ليليَ) إلا أنه عدل والتفت إلى (تطاول ليلك)، وغير خافٍ أن هذا من باب ما سمّي بـ(التجريد)[2]، وأما في الثاني: فيتّفق أصحاب الاتجاهين على أنّ فيه التفاتاً من (الخطاب) في قوله (ليلك) إلى (الغيبة) في قوله (بات وباتت له)، وكذا في الثالث في التحول من الغيبة (بات وباتت) إلى المتكلّم (جاءني).

فعلى الرأي الثاني يكون ثمّة ثلاث التفاتات، وعلى رأي الجمهور ليس هناك إلا التفاتان اثنان في الأبيات.

وبعد: فإنّ البحث وإن كان يرى وجاهة ما ذهب إليه ابن الأثير ومن تبعه؛ وكذا الزمخشري ومن والاه، إلاّ أنه يؤثر السّلامة باتباع ما ذهب إليه جمهور البلاغيين؛ ذلك لأسبابٍ عدّة، أهمها: أنّ ما ذهب إليه غير الجمهور من صور للالتفات كان لكلّ واحد منها مصطلح مستقرّ يضبطه ويحدّده ملفوظاً وقيمة، ولا يخفى أن الجمع بينها على هذا النحو قد يوقع في توسيعٍ لا يؤمن معه الاضطراب، ثمّ إنّ مصطلح الجمهور متّسق مع مراد البحث هنا؛ إذ إن جلّ ما يبتغيه البحث هو الإشارة إلى القيمة الفنيّة للالتفات من جهة أنه تحوّل في بنية الإسناد، والتحوّل في بنية الإسناد يعني وجوداً متعيّناً لهذه البنية،

---

(1) الأبيات في ديوانه: 185، ورواية البيت الأخير: «وذلك من نَبَأ جاءني وأُنْبِئتُه.....»، والأَثْمُد: اسم موضع.

(2) ينظر الإيضاح: 207، وتلخيص المفتاح: 186.

وهذا يلتقي مع رأي الجمهور ولا يلتقي مع ما ذهب إليه غيرهم؛ وبيان ذلك أنّ التحوّل عند غير الجمهور هو تحوّل تقديري عمّا تمليه مواضعات المرجعيّة اللغويّة والبيانيّة العربيّة، وليس تحوّلاً أسلوبيّاً متجسّداً بطرفيه في نسيج العبارة؛ أمّا عند الجمهور فهو مقتصرٌ على التحوّل الذي يكون طرفاه متحققان في ملفوظ الكلام، وهو ما عناه القزوينيّ بقوله: (لأنّ الانتقال إنما يكون عن شيءٍ حاصل ملتبس به)[1]، وما أراده أبو حيّان الأندلسي عندما قال: (الالتفات من عوارض الألفاظ لا من التقادير المعنويّة)[2].

وعلى كلّ حال: فإنّ استقامة الكلام على الأثر الفنيّ للالتفات بحسب اصطلاح الجمهور يعني صحة هذا الأثر وتحقّقه في سائر الصور الالتفاتيّة بحسب جميع الاصطلاحات، لأنّ بينها علاقة عموم وخصوص يصدق على عامّها ما هو صادقٌ على خاصّها كما هو واضحٌ.

المطلب الثاني: علاقة الالتفات بالبنية الإسناديّة:

نوقش الالتفات في كتب البلاغة العربيّة في أثناء الكلام على عنوانين كبيرين؛ أولهما: «شجاعة العربيّة»؛ كما هو الحال عند «ابن الأثير» و«العلويّ»؛ وثانيهما: «خروج الكلام على خلاف مقتضى الظّاهر»، وهو من المباحث الواسعة في علم المعاني بحسب السكاكيّ وجمهور البلاغيين؛ يجمع إلى «الالتفات» «أسلوبَ الحكيم» و«القلب» و«التعبير بالماضي عن المستقبل»[3].

ولعلّ كلا العنوانين اللذين تعاورا الالتفات أن يدلاّ دلالة واضحة على غير أمرٍ من الأمور؛ أهمّها أنهما يدلاّن على «كسرٍ وتحوّل يصيب البنية الإسناديّة الأصوليّة للكلام

(1) الإيضاح: 146.

(2) البحر المحيط 24/1. وينظر أسلوب الالتفات: 26.

(3) ينظر الإيضاح: 45، والمفصّل، د. عاكوب: 152 فما بعدها، وتجدر الإشارة أنّ الكلام على القيمة الفنية للالتفات وأثره، ينطبق على الأساليب الثلاثة الباقية لاتحاد الأصل الفنيّ.

مباشرةً».

ففي «شجاعة العربيّة»؛ الذي اصطنعه ابن جنّي في «خصائصه»[1]، ونقله غير ما واحدٍ من البلاغيين، واستخدموه عنواناً لمجموعةٍ من الظواهر الأسلوبيّة؛ منها «الالتفات»، كان «الالتفات» يشير على نحوٍ ما إلى الشجاعة على نظام اللّغة بما فيه من أصولٍ أخذت سمة الثبات، والإقدامِ على مخالفة ذلك السّمت الذي «ينبغي» أن يجري عليه السّياق من غير سابق إنذار، وهو ما أشار إليه عندما قال: (وإنّما سمّي بذلك لأنّ الشجاعة هي الإقدام، وذاك أنّ الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورّد ما لا يتورّده سواه، وكذلك هذا الالتفات في الكلام)[2].

وأمّا في «خروج الكلام على غير مقتضى الظّاهر»، فلعلّ الأمرَ أكثر وضوحاً؛ إذ إنّ اتّفاق جمهور البلاغيين معقودٌ على أنّ الالتفات لونٌ من ألوان المخالفة لـ «مقتضى الظاهر»، ومقتضى الظاهر يعني «ظاهر العبارة» أو «ظاهر سوق الكلام»[3]؛ أي إنّ الالتفات خروجٌ بالكلام على غير «المطابقة» في وجهٍ من وجوهها التي ذكرها البحث في الكلام على قاعدة «مقتضى الحال»؛ هذا الوجه الذي يمكن تسميته هنا بـ«المطابقة السّياقيّة»؛ أي المطابقة التي يطلبها سياق العبارة.

ولعلّ بيان ذلك أنّ المطابقة السّياقيّة كما ذكر الدّارسون عامّةً تتمثل في البنية من جهة أصلها أو معناها، وفي العلامة الإعرابيّة من جهة ظاهر السّلامة، وفي العدد من جهة الإفراد والتّثنية والجمع، وفي النّوع من جهة التّذكير والتأنيث، وأخيراً– وهو المهمّ هنا– في الرّبط، وأهمّ جهة فيه هي الضمائر[4].

ومن الجدير ذكره أنّ هذه الأشكال من المطابقة لا تكاد تُعرف إلا بملاحظة ألوان

---

(1) ينظر الخصائص: 361/2، ويلحظ أنه لم يذكر في أثنائه مصطلح الالتفات.

(2) المثل السائر: 135/2، وينظر الطراز: 71/2.

(3) ينظر: مواهب الفتّاح (ضمن شروح التلخيص): 466/1.

(4) ينظر: البلاغة والأسلوبيّة، د. محمد عبد المطّلب: 276، 277، والبيان في روائع القرآن، د. تمّام حسّان: 77/2.

انتهاكها، مع وجود ما يدلّ على الأصل ويعيّنه، فمن ألوان هذه المطابقة– مثلاً –:

أنّ «للشّرط» بنيتَهُ الخاصّة التي تُعرف بوجود أحد أدواته، وغرضَهُ الخاص الذي هو توقّف حصول معنى الجزاء على معنى حصول معنى الشّرط، فعندما يقال: «إن تَتَّقِ اللهَ يدخلك الجنّة»؛ فإنّ حصول الجزاء «دخول الجنّة» متوقّف على حصول الشّرط «تقوى الله».

كما أنّ للتركيب الخبريّ «المبتدأ والخبر» بنيةً خاصّةً معروفة، وأغراضاً خاصّةً ليس في «أصلها» الشّرط، فليس من معاني الابتداء والإخبار أن يتوقّف حصول الخبر على حصول المبتدأ، فإذا جاء التّركيب الخبريّ مشرباً بالشّرط؛ مع وجود دليلٍ هو «الفاء» التي تكون عادةً رابطةً للجواب في الشّرط، ووقوع سائر شروط الرّبط الواجبة في مثله في أسلوب الشّرط، كان هناكَ خروجٌ للكلام على غير المطابقة من خلال انتهاك واضح وعدولٍ صريح في البنية من جهة معناها ومؤدّاها؛ ذلك كما في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾[1]؛ أي إن أنفقوا فلهم أجرهم، أو من أنفق فله أجره[2].

فإذا عُرِفَ هذا المبدأ، ونُظِرَ من خلال مفهومه العامّ في ظاهرة الالتفات، كان واضحاً أن الالتفات انتهاكٌ يجري في السّياق من جهة الرّبط بالضمائر؛ ذلك أنّ الالتفات ضربٌ من ضروب العدول في مسار التّعبير، وهذا العدول متمثّل في أمرين لا يكون الالتفات إلا بهما؛ أولهما: الانتقال من ضمير إلى ضمير آخر، وثانيهما: بقاء العائد نفسه.

فأمّا من الجهة الأولى: فإنّ بنية الالتفات لا تتحقّق إلا عندما يتوالى في سياقٍ واحدٍ سياقان جزئيّان متماثلان معنويّاً؛ ينحرف الثاني منهما عن الأوّل من خلال تغيير يحصل فيه بإيثار ضميرٍ غير الذي كان في الأوّل، ومن هذه الزّاوية كان كلام الزمخشريّ على الالتفات في قوله

---

(1) البقرة: 274.

(2) ينظر: البيان، د. تمام حسان: 92/2.

تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ۝٩٢ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ﴾[1] إذ يقول: (والأصل: «تقطّعتم» إلاّ أنّ الكلام حُرِفَ إلى الغيبة على طريقة الالتفات)[2].

وواضحٌ أنّ الالتفات هنا هو بحسب اصطلاح الجمهور، أي إنّ له طرفين موجودين فعلاً في سياق واحد، طرفاً ثانياً «مُلْتَفَتاً إليه» لا بدّ أن يسبقه طرفٌ أوّل ينعكس عليه هذا العدول هو «الملتفت عنه»، ومن هنا كان إخراج قول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالأَثْمُد ونام الخليّ ولم ترقد

الذي أشير إليه من دائرة الالتفات؛ لأنّ العدول ليس عن سياقٍ لغويّ حاصل «مُلتبس به»، بل عن نمطٍ تقديريّ يقتضيه المقام.

وأمّا من الجهة الثانية؛ «أي بقاء العائد نفسه»؛ فقد انعقد الإجماع على تحقّق شرط جوهريٍّ في الالتفات عبّر عنه الزّركشيّ بقوله: (أن يكون الضّمير المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه)[3].

ولا ريب في أنّ الالتفات– على وفق هذا الفهم– عدولٌ عن نسقٍ كان يمكن أن يحقّق أصل المعنى؛ بل إنّ هذا النّسق هو ظاهراً الحقيقُ بذلك؛ لأنّ الحفاظ على وحدةِ الضّمير بسبب وحدة العائد هو ما تطلبه «المطابقة السّياقيّة» أو «مقتضى الظّاهر»، وما كان الكلام ليخرج إلاّ بموجبها إذا ترك الالتفات، فإذا خُولِفَ بين الضميرين كان هذا خروجاً على غير «المطابقة» لخصوصيّةٍ اقتضت هذا العدول وسوّغته.

يلاحظ في قوله عزّ من قائلٍ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾[4] أنّ السّياق متوجّه إلى مُخاطَب (أنتم) له العائديّة في الضمير (كنتم)، فإذا عطف على هذه الجملة

(1) الأنبياء: 92–93.

(2) الكشّاف: 3/131.

(3) البرهان في علوم القرآن: 3/314، وينظر مواهب الفتّاح (ضمن شروح التلخيص): 1/353.

(4) يونس: 22.

بجملةٍ أخرى مع بقاء اتّحاد المعنى، فإنّ «مقتضى الظّاهر» أن يبقى الاتّحاد مقصوداً في الضّمائر؛ أي أن يقال: (وجرين بكم)؛ فإذا لوحظ أنّ الضّمير تغيّر مع بقاء العائديّة نفسها واتّحاد المعنى، فإنّ هذا عدولٌ عن هذا «المقتضى» وانتهاكٌ للمطابقة في البنية السّياقيّة التي جمعت السّياقين الجزئيين لغرضٍ ما، وهو ما حصل في الآية الكريمة.

وإذ عرف ذلك؛ فقد صار في الإمكان إيجاز القول في قيمة هذا العدول وأثره في عمليّة التواصل؛ وهو الآتي:

المطلب الثالث: قيمة الالتفات وأثره:

تحدّث البلاغيّون عن فائدتين للالتفات تمثّلان القيمة الفنيّة في نظرهم لهذا الأسلوب؛ أولاهما: عامّةٌ، تنتظم كلّ مواقع الالتفات على أيّ صورةٍ كان؛ وهي «تطرية نشاط السّامع، وإيقاظه للإصغاء إليه، من خلال تلوين السّياق بالتّنقّل من أسلوبٍ إلى أسلوب»[1].

وثانيتهما: خاصّةٌ، ترتبط بما تعطيه كلّ صورةٍ من صور الالتفات في سياقها الذي ترد فيه من ثراءٍ وإيحاءات ودلالات خاصّة[2].

ولعلّ هذه القيمة الفنيّة معتمدة على أساس بنية الالتفات؛ إذ تنكشف قيمته الفنيّة من خلال المقارنة التي تنعقد بين (المعدول عنه) و(المعدول إليه)؛ الذي من شأنه– في الأدب الرّاقي الذي يقصد فيه التّوجّه إلى المتلقّي– أن يحقّق وظيفةً زائدةً على ما يحقّقه المعدول عنه «مقتضى الظّاهر»؛ ذلك الذي عُبّر عنه بـ(التطرية والإيقاظ للاستماع والإصغاء).

وهذا (التنشيط والإيقاظ) مرتبطٌ بالالتفات– بما هو انزياح– وما يحدثه من مفاجأةٍ للمتلقّي تشدّه إلى تملّي التغيّر الحادث في السّياق اللّغوي للخطاب؛ هذا التغيّر المنطوي

(1) ينظر: الزمخشري: 24/1، والإيضاح: 46.

(2) ينظر: الزمخشري: الموضع السالف، والمثل السائر: 136/2.

على دلالات وأغراضٍ هي على «قدرٍ كبير من الرهافةِ والخفاء»[1].

ولعلّ هذه المفاجأة هي التي عناها السّعد عندما قيّد الالتفات بقوله: (... لأنّا نعلم قطعاً من إطلاقاتهم واعتباراتهم أنّ الالتفات هو انتقال الكلام من أسلوبٍ من التّكلّم والخطاب والغيبة إلى أسلوبٍ آخر غير ما يترقّبه المخاطب ليفيد تطريةً لنشاطه وإيقاظاً في إصغائه)[2]، وهو الأمرُ نفسه الذي أشار إليه صاحب المواهب بقوله: (... أنّ التّعبير الثّاني يكون التفاتاً متى خالفَ ما يترقّبه السّامع، ولو كان موافقاً لأصل ظاهر المقام)[3].

فمخالفةُ ما يترقّبه السّامع أمرٌ يبدو– ولا سيّما عند صاحب المواهب– أهمَ من حدّ الاصطلاح نفسه إذ الأهميّة تكمن في مفاجأة المتلقّي ولو خرج الكلام على أصل الظّاهر.

ولعلّ بيان ذلك أنّ السّياق إذا بدأ بأسلوبٍ معيّن؛ فإنّ هذا الأسلوب هو الذي يتوقّع المتلقّي أن يمضي عليه سائر السّياق، ولا سيّما عند اتحاد العائديّة والمعنى؛ فإذا بقي المعنى على سيرورته وتغيّر الأسلوب فإنّ هذا التّغيّر سيحدث مفاجأةً وسيثير تساؤلاً عند المتلقي عن سبب هذا التّغيّر، ولا ريب في أنّه سيعود بذهنه إلى النّمط الأوّل الذي أخذ سمت «القاعدة» التي سيقارن الانحراف بها حتماً، كانت هذه المفاجأة مفاجأةً مسعدةً مفضيةً إلى تمكّن المعنى في ذهن المتلقّي.

ولعلّ الوقت قد حان لإيراد أمثلة كريمةٍ من الذكر الحكيم ينظر فيها في ضوء ما تقدم؛ ففي قوله تعالى: ﴿ لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴿١٢﴾ ﴾[4]. والالتفات الواقع في قوله عزّ من قائل: (ظنّ المؤمنون) مسنداً في فعل الظنّ إلى الاسم الظّاهر الذي يقدّر بالضّمير (هم) الذي يعني الغيبة من ثمّ، بعد قوله تعالى (سمعتموه)

---

(1) ينظر: جماليات الالتفات، د. عزّ الدين إسماعيل (ضمن قراءة جديدة لتراثنا النّقديّ): 2/905.

(2) المطوّل: 131.

(3) مواهب الفتّاح (شروح التلخيص): 1/465.

(4) النور: 12.

الذي يشير الضمير فيه إلى الخطاب، وكان مقتضى الظاهر في سياق العبارة أن يقال (ظننتم)، فهو التفات عن (الخطاب) الذي أخذ سمت القاعدة إلى (الغيبة) التي أخذت سمت (الانحراف عن القاعدة).

والآية الكريمة جاءت في سياق حديث الإفك عتاباً شديداً للمخاطبين بها، وللمتلقّين إن هم سلكوا سبيل أولئك المخاطبين في أيّ زمان أو مكان؛ إذ إنّ الذي حصل أنّ بعض (المخاطبين) خاضَ في هذا الحديث، وربّما صدّقه، فجاءت الآية الكريمة ترسم صورةً دقيقةً للحدث متضمّنةً موقف الحقّ عزّ وجلّ من أولئك الرّهط ومدى قربهم منه تعالى في أثناء ذلك الحدث؛ وكان كلّ ذلك واضحاً من خلال استخدام الضمائر، فهم إلى حين سماعهم كانوا مستحقّين للخطاب بضمير (الخطاب) الذي يُشعر بالقرب، فالمرءُ لا يخاطب إلاّ قريباً، فلمّا سمعوه وتلّقاه بعضهم بالتَّردُّد وترك المبادرة إلى تكذيب مرّوجيه مع وضوحِ كذبه فهو (إفكٌ مبين)، كان من شأن هذا التّردد أن يبعدهم– وهم المؤمنون– درجةً عن رتبة الخطاب القريب الذي اقتضته صفة الإيمان إلى مرتبة (الغائب) البعيد مبالغةً في العتاب؛ فوصف الإيمان كما يشير الزّمخشريّ: (يقتضي ألاّ يصدّق مؤمنٌ على أخيه، ولا مؤمنة على أختها قول عائبٍ ولا طاعن)[1].

ولا ريب في أن كلّ من تلقّى– أو سيتلقّى– هذا الخطاب واعياً بما يُؤدّيه هذا التّغير في الضمائر من معنى القرب والبعد أن يتمكّن في نفسه معنى تكذيب كلِّ عائب على أخٍ مؤمن أو أختٍ مؤمنةٍ مهما بالغ هذا العائب في إثبات دعواه، وأكرِمْ به من مقصد.

ومن مواطن الالتفات قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَـٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾[2].

---

(1) الكشّاف: 3/435.

(2) يونس: 22.

فالآية الكريمة سيقت مساق الدّليل والمثل تعقيباً على الآية الكريمة التي تسبقها في السّياق الكريم؛ وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ مِّنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُمۡ إِذَا لَهُم مَّكۡرٞ فِيٓ ءَايَاتِنَاۚ قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكۡتُبُونَ مَا تَمۡكُرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[1].

هاتان الآيتان تصوير لطبيعة قارّة في النّفس البشريّة لا تكاد تغادر إلاّ من رحم الله، ودعوةٌ إلى مجاهدة النّفس للتخلّص من هذه الطبيعة؛ تلك هي تذكّر المنعم في حال الشّدة، والتّشاغل عنه بالنّعمة في حال الرّخاء؛ فجاءت الآية لتؤكّد هذا المعنى من خلال موقف من مواقف الحياة؛ جاء على شكلٍ قريبٍ من القصّة التمثيلية القصيرة، شخصياتها هم المخاطبون أنفسهم، وجاء الالتفات فيها ليصوّر حال تلك الشخصيّات وما ينبغي أن يكونوا عليه؛ فالقصّة تبدأ وكأنّها حوارٌ بين الرّاوي والشخصيّات من خلال استخدام ضمير الخطاب (يسيّركم في البرّ والبحر)، ثم لا يلبث الحوار أن يتحوّل كليّةً من حوارٍ إلى حكايةٍ عن غائب، وهنا لا بدّ للمتلقّي الذي كان آنساً بظنّه أنّه مخاطب أن يفاجأ ويُقْبض بهذا الانتقال الذي يحمل ما يحمله من الإعراض والتّغييب، وليتساءل: هل هذا أنا الذي تتحدّث عنه الآية أم هو غيري؟ فإذا نظر في السّياق وجد أنّ المعنى ما يزال نفسه، لأنّ العائديّة لم تتغيّر، وهنا يفتّش المتلقّي متلهّفاً في سلوكه الذي أحاله من شرف (الخطاب) و(المحاورة)، إلى بعد (الغياب) و(الحكاية)، ويسأل نفسه مرّة أخرى: تُرى ما الذي تغيّر حتى تحوّل الرّاوي القريب إلى راوٍ يتحدّث عن شخص غائب؟

ويدرك أنّ هذا البعد إنما هو بسببه؛ لأنّ الرّاوي ما يزال حاضراً يحكي، فيأتيه الجواب: إنّ انشغالك وابتعادك في حال الرّخاء والنّعمة عن المنعم القريب هو الذي استدعى هذا الانتقال وجعل المنعم غيرَ متعرّف عليك في حال الشّدّة، وليتمكّن- أخيراً- في نفسه معنى دوام الحضور للمنعم المتفضّل في السّراء والضّراء، وليس في أحدهما فحسب[2].

---

(1) يونس: 21.

(2) ينظر: التفسير الكبير: مج9/ج17/54 فما بعدها، وتفسير أبي السّعود: 4/134، والبرهان في علوم القرآن: 3/371.

وغير خافٍ أنّ الالتفات في المثالين كان من (المخاطب) القريب إلى (الغائب) البعيد وهو يتّسق مع المعنى والسّياق، ويخدم الغرض الأسنى في التّمكين.

والالتفات في المثال الآتي على عكس الصورة في المثالين السّالفين؛ ذلك في قوله سبحانه: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ﴾[1]. والالتفات واقع في قوله (إيّاك) على سبيل (الخطاب، بعد قوله (الحمدُ لله ربّ العالمين) على سبيل (الغيبة). وقد كان للعلماء في الالتفات الواقع في السّورة الكريمة توجيهان متآزران[2]؛ يرتبط أوّلهما بحالٍ معَيَّنة هي أنّ هذه السّورة الكريمة ينبغي أن يقرأها كلّ مسلم في اليوم سبع عشرة مرّة– لزاماً– وهو واقف يناجي ربّه في الصّلاة، فكان الالتفات تصويراً لمدى التدرّج في الخطاب بما يتّسق وحال المصلّي التي يكون عليها في أثناء هذه المناجاة؛ فالمصلّي يبدأ بالصّلاة ناوياً القُرْبة من الله عزّ شأنه، وهذه الحال تقتضي البدء بأنواع من الثّناء على المتقرّب منه تعظيماً لشأنه، وهذا الثناء يناسب التّعبير بالغائب؛ فكأنّ المصلّيَ واقف على بابٍ يطلب من صاحبه الإذن بولوجه.

ولا ريب في أن القدوم على كريم يكافئ الحسنةَ بأمثالها، والثَّناءَ بالقربِ وفتحِ المغاليق؛ ومن هنا كان التعبير بالخطاب إيذاناً بالعطيّة وتفاؤلاً بالقبول؛ فكأنّه تعالى يقول له: حمدتني وأقررت بكوني إلهاً ربّاً رحيماً مالكاً ليوم الدين فَنِعْمَ العبد أنت؛ هلمّ وتكلّم بالمخاطبة من غير حجاب، وقل: إيّاك نعبد؛ فكَرَمُهُ سبحانه اقتضى هذا التحوّل من مقام الغيبة إلى مقام الحضور.

وأمّا الثاني: فهو ناظرٌ في الالتفات في الآية الكريمة على عموم الأحوال، لا خصوص الصّلاة؛ فكان البدء بالغيبة متّسقاً مع ذكر صفات الخالق عزّ وجلّ والثناء عليه؛ إذ الثناء في الغيبة أولى من الثناء في الحضور، لما في الحضور من الرّياء وسوء الأدب، فإذا ذُكرت

---

(1) الفاتحة: 2–5.

(2) ينظر التفسير الكبير: مج 1/ج1/203، 204، والكشّاف: 1/23 فما بعدها، وتفسير أبي السّعود: 1/16، والبحر المحيط: 1/29، والبرهان: 3/372.

هذه الصفات العظيمة التي تستحقّ هذا الثناء؛ كان ذلك مدعاةً إلى غاية الخضوع وطلب الاستعانة في الملمّات، ومن هنا فقد تحوّل السّياق إلى سياق الدّعاء والخصّ بالعبادة لمُسْتَحِقِّ الدعاء والعبادة، وكان من الطبيعيّ أن يتحوّل التّعبير من الغياب إلى الحضور، لأن الحضور أولى في الدّعاء.

ومن أمثلة هذا (الباب) قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ﴾[1]. فالسياق يجري في أوّله على طريقة التكلّم (إنّي) في إخبار الرّسولِ النّاسَ عن رسالته، ثم يتحوّل إلى الغيبية (فآمنوا بالله ورسوله) على طريق الاسم الظّاهر، عند دعوتهم إلى الإيمان بما أخبر، وكان مقتضى السياق أن يقال: (فآمنوا بالله وبي)، ويلحظ مدى إرادة حضور المتكلّم في كلا السياقين الجزئيين، فالإخبار عن الرّسالة يقتضي ضرورةً وجود رسولٍ حاضرٍ يبلّغ النّاس أمرَ رسالته، وأمّا الإيمان بهذا الإخبار فليس الأمر فيه كذلك؛ إذ إنَّ الإيمان لا يكون بشخص الرّسول نفسه، وإنّما بالتّعاليم التي جاء بها، ولذا– والله أعلم بمراده– ساغت الأوصاف التي وصف بها (الرسول) بأنّه نبيّ أمّيّ يؤمن بالله وكلماته، فشأنه شأنهُم في الإيمان، ولذا فقد غاب شخصه المتكلّم عن الصورة، وصار على الحكاية بعد أن كان بارزاً فيها.

ولعلّ القارئ قد لحظ أثر السّياق في ارتكاب صورة الالتفات، وتحليلها، كما لحظ أثرَ رتبة الضمير من جهة قوّته في التعريف، ومدى حضور ما يشير إليه في أثناء الخطاب، وهما أمران مطّردان في فهم الصور الالتفاتيّة حيثما قصدت الوظيفة.

ويورد البحث– كما جرت العادة– مجموعةً من الصور الالتفاتيّة مع التنبيه على موطن الشاهد فيها فرصةً للمتأمّل، وزيادة إيضاح للقارئ الذّرِب.

يقول الحقّ تبارك وتعالى:

---

(1) الأعراف: 158.

● ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1].

التفات إلى الغيبة (إن وهبت نفسها للنبيّ) بعد الخطاب: (أحللنا لك).... والتفات إلى الخطاب (خالصةً لك) بعد الغيبة (للنبيّ).

● ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[2].

التفات إلى الغيبة (هو الذي خلق) عن التكلّم (وخلقنا) بعد التكلّم (وجعلنا).

● ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾[3].

التفات إلى التكلّم (سقناه) بعد الغيبة (أرسل الرياح).

● ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[4].

التفات من الغيبة (استوى، فقال، قضاهن، وأوحى) إلى التكلّم (زيّنّا).

---

(1) الأحزاب: 50.

(2) الأنبياء: 31–33.

(3) فاطر: 9.

(4) فصلت: 11–12.

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضله تتمّ الصالحات، وبعد:

فقد كان للبحث شرف الصُّحبة مع كتاب الله سبحانه في طريق نوّره مصطلح «التّمكين»، وقد بدأ البحث باستقصاء الدلالات المعجميّة لمفردة «التمكين» وظلالها، ثمّ كان له انعطاف موجز على كتب التّراث، رصد فيها المفردة في سياقاتها الاصطلاحيّة المختلفة، وقد انتهى البحث هناك إلى ملاحظة قوّة هذه المفردة، وامتداد ظلالها المعجميّة التي أهّلتها للخروج من حياد المعجم إلى الاصطلاح؛ فكانت اصطلاحاً صريحاً أحياناً، أو قريبةً من الاصطلاح أحياناً أخرى، وكان مما لُوحظ هناك تنوّع تلك المجالات الاصطلاحيّة للمفردة؛ إذ تردّدت في أثناء غير علم من العلوم.

وكان من أهم ما لحظه البحث سيطرة الدّلالة المعجميّة وظلالها على الاصطلاح في كلّ تلك المجالات.

وبعد ذلك استقام للبحث– على أساس من تلك الدّلالات وعلى أساس تصوّر الباحث للفكرة التي ابتغى لها اسماً جامعاً– انتزاع المفردة من تلك السّياقات وإعطاؤها مدلولاً اصطلاحياً اعتمده البحث حدّاً للتّمكين، فكان التّمكين: (ترسيخ المعنى في ذهن المتلقّي باستخدام أساليب يُقصَد منها أن تؤثّر فيه).

ثم بدا في ضوء مجموعة من النّصوص النقديّة القديمة التي تردّدت الفكرة فيها صراحةً أو إلماحاً، أنّ «التّمكين» بحسب ما اعتمده البحث يقوم على ثلاثة أسس متشابكة، هي في حقيقتها عند الفصل النّظري المراحل الأهمّ لتلقّي النّص الأدبي؛ أولها: أساس وجدانيّ مبهم يخاطب العاطفة والوجدان؛ وثانيها: أساس إفهاميّ يتوجّه بالاهتمام نحو العقل؛ وثالثها: أساس فنّي يخاطب الذائقة المرهفة؛ أي العقل والوجدان في آن معاً.

وفي ضوء هذا التّقسيم طفق البحث يدرس كلاًّ من تلك الأسس دراسة نظريّة يُنوّر سبيلها ما في المظانّ القديمة والحديثة من نصوص مساعدة، فبدأ بالأساس الوجدانيّ الذي أشار إليه جلّ الدارسين، وقد بدا للبحث أن فتح مغاليق المتلقّي، ودفعه إلى الاهتمام بالنّص، وتملّي المضمون المستكنّ فيه، ثمّ توجيه استجابته نحو هذا المضمون، رهنٌ بالدّرجة الأولى بما له من أثر وجدانيّ ناجم عن الصّورة الكليّة له، وما تثيره في المتلقّي بديهةً؛ ومدى قدرته على أسر المتلقّي وإثارة حاسّة الاكتشاف عنده.

ولمّا كان هذا الأثرُ انطباعاً مبهماً يدهم المتلقّي ويدفعه إلى الإقبال على النص، لم يكن للبحث سبيل إلى إقامة الحجّة عليه، ولا سيّما في النّص الكريم، سوى واقع الحال؛ الذي يظهر من خلال الإحالة على قراءته أو سماعه من جهة، وما رُوي عن أثره البالغ طول العصور في كلّ أذنٍ واعية وذهن صحيحٍ، حتى عُدَّ هذا الأثر– عند دارسي الإعجاز– وجهاً من وجوه إعجازه الواضحة.

ثمّ كان للبحث وقفة عند الأساس الثاني من أسس التّمكين؛ وهو الأساس الإفهامي، الذي يتآزر مع الأوّل ويتّصل به؛ فقد بدا للبحث أنّ الأثر الوجدانيّ– مهما كان قويّاً وفاعلاً– لا يعدو أن يكون انطباعاً ودليلاً على الجودة، ولا يمكن له مفرداً أن يفضي إلى التّمكين ما لم تكن هناك مادّة للتّمكين؛ أي قيم فكريّة تامّة واضحة المعالم من جهة، ومتاحة لفهم المتلقّي من جهة أخرى.

وقد بدأ البحث بضبط حدٍّ للإفهام يمضي في ضوئه، فبدا له أنّ الإفهام– بالنّظر في تجليّه في الكلام– على ضربين؛ أولهما: إفهام مألوف يراد بالكلام في ضوئه محض الإبانة؛ وهو متحقّق في أيّ كلام مفهوم، وثانيهما: إفهام متميّز يحقّق الكلام فيه الإفهام مضافاً إليه الالتزام بحدّ البلاغة؛ أي أن يكون هناك إيصال للمعنى في أحسن صورة.

وبعد أن ضُبط هذا الحدّ انصَبَّتْ عناية البحث على امتحان نزعة التّوجّه نحو ذلك الإفهام في النّص الكريم، فبدأ النّص بالدّلائل العامّة التي تشير إلى ذاك التّوجُّه؛ فنظر في

واقع نزول النّص الكريم الذي يدلّ على المنهاج الأحسن في مقاربته درساً وحفظاً؛ فكانت تلك النّزعة واضحة تمام الوضوح في التّدرّج في إنزاله، وربط التنَزّل بمناسبات خاصّة، ثمّ- فضلاً عن ذلك- في الرخصة المتمثّلة في جواز قراءته على سبعة وجوه مهما كانت هذه الوجوه.

ثم كان للبحث وقفة مطوّلة عند بعض الخصائص التي تختصّ النّصّ الكريم في بنيته الفكريّة والفنيّة، التي ربّما بدت للفهم القاصر خرقاً لسنّة التّوجّه نحو الإفهام؛ ذلك لأنّ تلك الخصائص يبدو فيها النّص الكريم متراوحاً بين الوضوح والغموض فكريّاً وفنيّاً. وفي سبيل ذلك بدأ البحث أوّلاً بحدّ الوضوح والغموض، فبدا له أنّ الوضوح لا يعني الفهم المباشر؛ الذي يعني في جانب النّص السطحيّة والتهافت؛ وإنما يعني تيسير هذا الفهم؛ الذي يشير إلى مرونةِ النّص إزاء متلقّيه، كما بدا أنّ الغموض يعني الإبهام والانغلاق الذي يعوز إلى توضيح من خارج الأثر نفسه، وكان من أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث من تلك التحديدات أنّ النّص إذا احتوى من الواضح ما يفسّر الغامض فيه فلا يمكن أن يعدّ غامضاً.

وفي ضوء ذلك الفهم واجه البحث قضيّة انقسام النّص الكريم إلى محكم (واضح)، ومتشابه (غامض)، فخاض في أقوال العلماء في هذه المسألة فوقف على قاعدة مهمّة تظاهروا عليها هي وجوب ردّ المتشابه إلى المحكم؛ أي فهم المتشابه في ضوء المحكم، ليجد- في ضوء التحديد الذي حدّه للغموض- أنّ وجود المتشابه «الغامض» لا يفضي إلى وصف النّص الكريم بالغموض، ولا يتضارب من ثمّ مع التّوجُّه الصريح نحو الإفهام، بل إنّ العكس هو الصحيح؛ ذلك أنّ النّص الكريم قدّم ذلك الغامض، وقدّم بإزائه ما يمكّن المتلقّي من جلائه وحلّ إشكاله، فلم يكن وجود مثل ذلك الغموض انغلاقاً ذاتيّاً يحجز المتلقّي عن المراد، ويعوزه إلى استعانةٍ خارجيّة لتوضيحه.

ومن هنا انتهى البحث إلى أنّ أكثر المضمونات غموضاً في النّص الكريم لم يكن

غموضها إلاّ غموضاً إيجابيّاً شفيفاً، يضيف إلى الحفاظ على نزعة التوجه نحو الإفهام احترامَ المتلقّي والنهوض بفكره وذوقه نحو النّظر في النّص الكريم، وتمتين أواصر اللُّحمة بينه وبين متلقّيه.

ثم انتقل البحث إلى مسألة أخرى من المسائل التي تمسّ الجانب الإفهاميّ؛ ليدخل في مسألة الغموض والوضوح في جانب التّركيب الفنّي للنّص الكريم، ولينتقل إلى ميدان النقد الأدبيّ بعد أن تفيّأ ظلال علوم القرآن وأصول الفقه في المسألة الأولى، فتناول هناك مواقف أعلام النقد والبلاغة العربيّة من مسألة البناء الفنّي للصورة الأدبيّة عامّةً في ضوء مسألة الغموض والوضوح، وانتهى إلى موقف من المسألة مفاده أنّ النّص المتراوح فنيّاً بين الوضوح والغموض يحفظ على نفسه تميّزاً وعلوّاً في أعين متلقّيه؛ ذلك أنّ الطبيعة الإنسانيّة عامّةً تنْزع نحو الإعجاب بالنّص الذي يحرّك فيها مكامن الفكر والشّعور عندما يوجّهها إلى استخدام العقل والقدرة على التصور المركوزة فيها، وفي ضوء هذا كان السّبيل قد تمهّد إلى دراسة عنصرين من عناصر الصورة الأدبيّة للنص الكريم بدا فيهما ذلك الغموض الشفيف، هما: عنصر التجسيم الفنّي، وعنصر التّشخيص الفنّي، فخاض البحث هناك في سمات هذين العنصرين وأشكالهما وجمالهما في النص الأدبيّ، وكان من الواضح بعد ذلك أنّ الحسّيّة كانت السّمة الأذكر والأكثر استفاضة في التصوير القرآنيّ الكريم في التجسيم والتشخيص الفنيين، ولما كان أنس المنفوس موقوفاً على ما تدركه الحاسة، كانت النتيجة البدهيّة لذلك التوجّه الكريم نحو المتلقي بغية الإفهام مضافاً إليه النهوض بالعقول والأذواق؛ إذ امتدّ التجسيم والتّشخيص القرآنيّان إلى ما بعد الحواس، فصاقبا الميل الإنسانيّ نحو الحسّي بإجابتهما دواعيّ التّوضيح والإفهام، وأثارا في المتلقّي الرّويّة بعد الرؤية في كمال فنّي معجز، ودينيّ فكريّ معجز، يخاطب في الإنسان فكره ووجدانه.

وفي ضوء ذلك كان للبحث أن يؤكّد التّوجه القرآني نحو المتلقّي، وأن يقف من خلال

فرادة النص الكريم في هذا الجانب عند نتيجة عامّة نافعة لكلّ من أراد لكلامه أن يتمكّن؛ هي أنّ ثمّة علاقة جدليّة نسبيّة بين التوجّه نحو الإفهام، والحفاظ على التميّز والتفرّد والخصوصيّة؛ ينبغي على المبدع الحفاظ على طرفيها غير جائر أحدهما على الآخر، فلا ينبغي له أن يتهافت بنصّه بغية الإفهام إلى درجة الكلام المألوف المبتذل، ولا أن يصل به إلى حدّ الانغلاق والتَّعمية بغية التفرّد والخصوصيّة، بل أن يبتغي بين ذلك سبيلاً يقف فيه بين التّبيين والإفهام، وبين الفنّ والتفرّد.

وبعد أن تمّ للبحث الكلام على الأساس الإفهاميّ توجّه إلى الأساس الثالث من أسس التّمكين، وهو الأساس الفنّي الذي يدرس ذلك التميّز وتلك الخصوصيّة التي أشير إليها في الأساس الإفهاميّ، ويبيّن القوانين التي استنتجها النقّاد العرب لضبط الخطاب وإضفاء صفة العلوّ والبلاغة عليه. فكان للبحث وقفة عند البنية الأصوليّة التي يتشكّل منها أيّ كلام مهما كان، فوقف وقفة موجزة عند المعنى انتهى منها إلى تساوي المعاني في القيمة قبل خروجها من ذهن مبدعها؛ وأنّ السّبيل إلى الحكم على المعنى بالجودة أو غير ذلك لن يكون ممهَّداً قبل خروجه من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود بالفعل، فإذا خرج إلى حيّز الوجود بالفعل ارتبط الحكم عليه ارتباطاً وثيقاً بالأسلوب، وهو الذي قاد البحث إلى دراسة الأسلوب من جانبين، هما: الدّلالة الأصليّة على المعنى، والدّلالة الأدبيّة والبلاغية عليه، وهو الذي قاد البحث إلى دراسة المنظومة التي يوصف الكلام في ضوء مقولاتها بالأدبيّة، وهي منظومة العدول، ثم دراسة المنظومة الثانية التي يوصف الكلام في ضوئها بالبلاغة؛ وقد بدا للبحث نتيجة– لعلّها الأهمّ– من ذلك التطواف؛ هي أنّ النّاظر يستطيع قسمة الكلام عامّة على أربعة سويّات يحتوي العالي منها الأدنى ويزيد عليه، ولكلّ منها ضابط يبيّنه، وضابط ينقله إلى السويّة الأعلى.

فأمّا أولاها: فسويّة الكلام المعتاد الذي يُطلب منه الدّلالة الأصليّة على المعنى، ويضبطه محض الإبانة عن ذلك المعنى، وهذا الصنف من الكلام لا تفاضُل فيه.

وأمّا الثانية: فسويّة الكلام الأدبيّ؛ وهذه السّويّة مرحلة وسيطة؛ يضبطها محض العدول أو الانزياح بحسب مفهومه الذي بسط في البحث؛ أي هي محاولةٌ للوصول إلى البلاغة ودليل عليها، وليست في جوهرها بلاغةً.

وأمّا الثالثة: فسويّة الكلام البليغ، ويكون تحديد هذه السّويّة مرتبطاً بقاعدة المقام ومقتضى الحال في مجاليها الداخليّ والخارجيّ، وقد بدا للبحث هناك أنّ النسبيّة هي الحاكم الأهمّ لهذه القاعدة؛ وأنّ هذه النسبيّة مرتبطةٌ بحسب دراسات النقد والبلاغة العربيّة بأشياء كثيرة أهمها معرفة الظروف والملابسات التي ترتدّ إلى الزمان والمكان وحال المتلقّي والعرف اللّغوي، وهي أشياء غير ثابتة؛ ليثبت الحكم المستقى منها؛ فقد يكون هناك نصّ واحدٌ يستحسنه شخص، ويستقبحه شخص آخر لتغيّرُ إحدى ضوابط هذه القاعدة.

وأمّا الرّابعة: فسويّة الكلام المعجز التي تفرّد بها النّص الكريم أبداً؛ ويكون تحديد دليل إعجازه بحسب تلك النواميس رعايته لمجالات قاعدة مقتضى الحال الداخليّة والخارجيّة من جهة، وتجاوزه لمقولة النّسبيّة الفضفاضة التي تضبط الكلام البليغ من جهة أخرى؛ أي إنّ الحكم بالجودة أو الاستقباح لتغيّر الظروف والملابسات والأعراف اللغويّة منفيٌّ في القرآن الكريم، لأنّ عدول النّص الكريم أو انزياحه غير قابلٍ للنّفي بحسب اصطلاح الأسلوبين[1].

وقد وجه إثبات هذه الدليل إثباتاً موضوعيّاً الدراسة إلى الولوج إلى الرّحاب الكريمة في وقفة مطوّلة درس فيها البحث تجليّات القاعدة في مجاليها، فانتهى إلى أنّ القرآن الكريم تعامل مع (مخاطَبٍ) من ورائه (متلقٍ)، فكان التنَزّل الكريم مُتخيّراً بدقّة ليصاقب أحوال مخاطبيه أفراداً وجماعات، وكان النّص الكريم أوسع من تلك الأحوال؛ يشتمل كلّ متلقّ،

---

(1) يمكن أن ينوّه هنا بسويّة خامسة هي سويّة الكلام النبويّ على قائله أفضل الصلاة والسّلام؛ فهو بحسب مقصده وتحقيقه لشرط البلاغة يرتفع عن حدّ البليغ بدرجة، وهو بحسب صدوره من قائلٍ من البشر ينزل عن حدّ المعجز بدرجة، فيقف برزخاً بين منتهى البلاغة، والإعجاز، ولعلّ ذلك أمرٌ جدير بالدّراسة والنّظر.

وليصير كلُّ متلقٍّ مخاطباً، ينفعل بالنّص وكأنّه يتنَزّل بين ظهرانيه مهما كان مكانه أو زمانه أو عُرفه اللّغوي أو الاجتماعي.

وعند ذلك تمّ للبحث الكلام النّظري الذي يضبط حدّ التّمكين، وانفتح الباب أمامه للكلام على الأساليب الفنيّة التي تُشكّلُ معدن التّمكين الأهم وخصوصيّة الاستعمال القرآني لها، فوقف عند طائفة من الأساليب بدأت من الصورة السّمعيّة التي بدا للبحث التوجه الكريم نحو استثمارها في النّص القرآني على نحوٍ معجز يأسر المتلقّي، وتبيّن هناك أنّ الصّورة السّمعيّة عنصر فعّال في توصيل المعاني القرآنية، وتعيّنت – من ثمّ – أسلوباً مهمّاً من أساليب تمكينه.

ثمّ وقف البحث عند الأساليب المعتمدة على القياس والاستدلال؛ وهي التشبيه والاستعارة والكناية، فبدا له بعد امتحان تلك الأساليب في ضوء أسس التمكين، أنّ أهمّ خصائصها كانت كامنةً في الاستجابة المعجزة لدواعي تلك الأسس، فقد كانت عناية النّص الكريم بالإفهام واضحة، وكانت عنايته بالإدهاش والخلابة واضحة أيضاً لا تَجُور إحداهما على الأخرى، فلم تكن تلك الأساليب متّسمةً بسمة التخييل البعيد الذي ينال من الإفهام، ولم تكن تتّسم في الوقت نفسه بسمة التقرير الذي يضع المعنى بين يدي متلقّيه مباشرة من غير إعمال روّيته.

ثم كانت وقفةٌ موجزة عند أسلوبين من أساليب التّمكين المعتمدة على تغيير في البنية الإسناديّة هما «الإيجاز بالحذف» و«الالتفات»، وانتهى البحث هناك إلى أنّ أثر هذه الأساليب، متعيّن في إثارة المتلقّي، والحفاظ على لحمته بالنّص، ففي أسلوب «الإيجاز بالحذف» أعطى النّص الكريم حريّة للمتلقّي في تحصيل المعنى، من غير أن يكون هناك وجود فعليّ للملفوظ، فكان للحذف أثرٌ واضحٌ ينعكس تمكيناً لمعانيه الكريمة.

وكذا الأمر في الالتفات؛ إذ يكون النّص متراوحاً بين الضمائر، مما يستدعي تطريةً لنشاط المتلقّي، وحثّاً له على النّظر لاستجلاء المعنى، وهو ما ينعكس تمكيناً شأنه شأن كل

الأساليب الكريمة.

وبعد: فإنّ هذه الدّراسة قامت على ما وسع الباحث من جهد وما أسعفه من وقت، مغطّية للجوانب التي رأى فيها البحث أنها الأهم والأولى؛ فجاءت غيضاً من فيض يمكن أن يدرس تحت عنوان «التّمكين»؛ ولعلّها أن تكون خطّة عمل أوسع يمدّ القول فيه ليستوعب جلّ الأساليب القرآنيّة للتّمكين، وإن يكن الرَّجاء فأن يمدّ الله سبحانه في العمر ويبارك في الوقت، ويسعف -بمنّه وكرمه- في الهمّة لإتمام ذلك على وجهه.

والحمد لله أولاً وآخراً...

المصادر والمراجع

- أبو العتاهية: أشعاره وأخباره، تح: د. شكري فيصل، 1384هـ = 1965م، مطبعة جامعة دمشق.
- أحسن الحديث، د. محمد سعيد رمضان البوطي، منشورات المكتب الإسلامي.
- أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط/1، 1412 هـ = 1992م، دار صادر، بيروت.
- أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، تح: السيّد أحمد صقر، ط/1، 1389هـ = 1969م، دار الكتاب الجديد، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.
- أسباب النزول وأثرها في بيان النُّصوص، «دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه»، د. عماد الدّين الرشيد، ط/1، 1420هـ = 1999م، دار الشهاب، دمشق.
- الاستدلال البلاغي، د. شكري المبخوت، ط/1، 2006م، دار المعرفة للنشر وكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، تونس.
- استقبال النص عند العرب، د. محمد المبارك، ط/1، 1999م، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت.
- أسرار البلاغة، الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد الجرجاني، تح: محمود محمّد شاكر، ط/1، 1412 هـ = 1991 م، مطبعة المدني، القاهرة ودار المدني، جدّة.
- الأسس الجماليّة في النقد العربي، عرض وتفسير ومقارنة، د. عزّ الدين إسماعيل، 1426 هـ = 2006م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الأسس النفسيّة للأساليب البلاغيّة العربيّة، د. مجيد عبد الحميد ناجي، ط/1، 1984م، المؤسسة الجامعيّة للدراسات، بيروت.
- الأسلوبيّة والأسلوب، د. عبد السّلام المسدّي، ط/4، 1993م، دار سعد الصباح، الكويت.

- الأسلوب: «دراسةٌ بلاغيّة تحليليّة لأصول الأساليب الأدبيّة»، د. أحمد الشايب ط/12، 2003م، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة.
- الأسلوب: «دراسةٌ لغويةٌ إحصائيّةٌ، د. سعد مصلوح»، ط/3، 1412 هـ = 1992م، عالم الكُتب، القاهرة.
- أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنيّة، د. حسن طبل، ط/1، 1418 هـ = 1998م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الأصول المعرفيّة لنظريّة التلقّي، ناظم عودة خضر، ط/1، 1997م، دار الشروق، عمّان، الأردن.
- أصول النقد العربي القديم، د. عصام قصبجي، 1416 هـ = 1996م، منشورات جامعة حلب.
- إعجاز القرآن، أبو بكر محمّد بن الطيّب الباقلاّني، تح: السيّد أحمد صقر، ط/4، 1977، دار المعارف، القاهرة.
- إعجاز القرآن، د. عبد الكريم الخطيب، ط/1، 1964م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، مصطفى صادق الرافعي، ط/2، 1420هـ = 1999م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنيّة لغويّة؟!! بيانيّة، د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ»، ط/3، 2004، دار المعارف، مصر.
- الألسنيّة العربيّة، ريمون طحّان، ط/1، 1972م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- الأمّ، محمّد بن إدريس الشافعي، تح: أحمد بدر الدين حسّون، ط/1، 1416هـ = 1996م، دار قتيبة، بيروت.
- الأمالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، تح: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصريّة.

- أمالي المرتضى؛ غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/2، 1377هـ = 1967م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، د. أحمد محمد ويس، 2002، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق.
- أنوار الرّبيع في أنواع البديع، السيّد صدر الدّين بن معصوم المدني، تح: شاكر هادي شاكر، ط/1، 1389هـ = 1969م، مطبعة النعمان، النجف، العراق.
- أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاري، «ومعه: مصباح السالك إلى أوضح المسالك لبركات يوسف هبّود»، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، 1414 هـ = 1994م، دار الفكر، بيروت.
- الإيضاح في علوم البلاغة «مختصر تلخيص المفتاح»، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين الخطيب القزويني، مؤسسة النوري، دمشق.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزّركشي، تح: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة د. عمر سليمان الأشقر، ط/2، 1413هـ = 1992م، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، مصر.
- البديع، عبد الله بن المعتزّ، تح: اغناطيوس كراتشكوفسكي، ط/1، 1399هـ = 1979م، دار مكتبة المثنّى، بغداد.
- بديع القرآن، ابن أبي الإصبع المصري، تح: حفني محمّد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- البديع في نقد الشّعر، أسامة بن منقذ، تح: د. أحمد أحمد بدوي، ود. حامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم مصطفى، ط/1، 1380هـ = 1960م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف

الجويني، تح: عبد العظيم الدّيب، ط/1، 1399هـ، قطر.

- البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدّين محمّد بن عبد الله الزّركشي، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط/2، 1391هـ = 1972م، دار المعرفة، بيروت.
- بلاغة الخطاب وعلم النصّ، د. صلاح فضل، ط/1، 1425هـ = 2004م، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- البلاغة في تناسب سور القرآن وآياته، إعداد أحمد محمد نتّوف، إشراف: د. مَزْيَد إسماعيل نعيم، أطروحة ماجستير، جامعة دمشق 1996م.
- البلاغة والأسلوبيّة، د. محمد عبد المطّلب، ط/1، 1994م، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.
- البلاغة والاتصال، د. جميل عبد المجيد، 2000م، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- البلاغة والتطبيق، د. أحمد مطلوب ود. كامل حسن البصير ط/1، 1402هـ = 1982م، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجمهوريّة العراقيّة.
- بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث د. يوسف حسين بكّار، ط/2، 1403هـ = 1983م. دار الأندلس، بيروت.
- بنية العقل العربي، «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، محمد عابد الجابري ط/1، 1986م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.
- بيان إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن محمد إبراهيم الخطابي، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تح: محمّد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر.
- البيان في روائع القرآن، د. تمام حسان، 2003، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السّلام محمد هارون، ط/7، 1418هـ = 1998م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد محمد مرتضى الحسيني الزّبيدي، تح: عبد

السّتار أحمد فرّاج، 1385هـ = 1965م، سلسلة التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.

- تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح: السيّد أحمد صقر، ط/2، 1393هـ = 1973م، دار التراث، القاهرة.
- تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، ط/2، 1394هـ = 1974م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- التبيان في أقسام القرآن، ابن قيّم الجوزيّة، اعتنى به: محمد العرب، ط/1، 1424هـ = 2003م، المكتبة العصريّة، بيروت.
- التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، ابن الزملكاني، تح: د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي، ط/1، 1964م، مطبعة العاني، بغداد.
- التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتقان، الشيخ طاهر الجزائري الدمشقي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدّة، ط/4، 1425هـ، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، وشركة دار البشائر الإسلاميّة، بيروت.
- التحرير والتّنوير «المعروف بتفسير ابن عاشور»، محمّد الطاهر ابن عاشور، ط/1، 1420هـ = 2000م، مؤسّسة التّاريخ، بيروت.
- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السّادس الهجري، د. وليد قصّاب ط/1، 1405هـ = 1985م، دار الثقافة، مصر.
- التصوير الفنّي في القرآن، سيد قطب. «من غير معلومات».
- تطوير طرائق التربية العمليّة لمدرّسي المواد الفلسفيّة في القطر العربي السّوري؛ دراسة تجريبيّة لتحسين فاعليّتها عن طريق مدخل الكفايات، إعداد: كهيلا فؤاد بوز، إشراف: د. فاطمة الجيوشي ود. فخر الدين القلاّ أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، 1986م.
- تفسير أبي السّعود المسمّى: إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السّعود محمد ابن محمّد العمادي (982هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- تفسير الآلوسي روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدّين السيد محمود الآلوسي البغدادي، ط/4، 1405هـ = 1985م، «إدارة الطباعة المنيريّة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- تفسير البحر المحيط، أثير الدّين محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان الشهير بأبي حيّان الأندلسي الغرناطي، تح: عبد الرّزاق المهدي، ط/1، 1423هـ = 2002م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ»، ط/5، 1990م، دار المعارف، القاهرة.
- تفسير الخازن المسمّى: لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمّد بن إبراهيم البغدادي المعروف بالخازن، دار الفكر، بيروت.
- تفسير الشربيني السّراج المنير، الخطيب الشربيني، تح: أحمد عزّو عناية الدمشقي، ط/1، 1425هـ = 2004م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- تفسير القرآن العظيم المسمّى: تأويلات أهل السُّنّة، أبو منصور محمد بن محمّد بن محمود الماتُريدي السمرقندي الحنفي (333–هـ، تح: فاطمة يوسف الخيمي، ط/1، 1425هـ = 2004م، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت.
- تفسير الطّبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري، تح: أحمد عبد الرزاق البكري ومحمد عادل محمّد ومحمد عبد اللّطيف خلف ومحمد مرسي عبد الحميد، إشراف وتقديم: أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور «نسخة مقابلة على نسخة الشيخين: محمود شاكر وأحمد شاكر، ومتممّة لها»، ط/1، 1425هـ = 2005م، دار السلام، القاهرة.
- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرّازي الشافعي، ط/1، 1421هـ = 2000م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

- تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمّد الزمخشري، تح: محمد عبد السلام شاهين/ ط/3، 1424هـ = 2003م، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- تفسير النّسفي المسمّى: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله أحمد بن محمود النّسفي (مطبوع على طرّة تفسير الخازن)، دار الفكر، بيروت.
- التعريفات، علي بن محمّد بن علي الجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، ط/4، 1418هـ = 1998م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- التفكير البلاغي عند العرب «أسسه وتطوّره إلى القرن السادس مشروع قراءة»، د. حمّادي صمّود، 1981م، منشورات الجامعة التونسيّة.
- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرّضيّ، تح: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربيّة، فيصل عيسى البابي الحلبي.
- تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع، جلال الدين محمد عبد الرحمن الخطيب القزويني، تح: د. ياسين الأيّوبي، ط/1، 1433هـ = 2002م، المكتبة العصريّة، صيدا، لبنان.
- تهذيب الإيضاح «شرح الإيضاح للقزويني»، عزّ الدين التنوخي، ط/1، 1367هـ = 1948م، مطبعة الجامعة السّورية.
- التوجيه الأدبي، د. طه حسين ود. أحمد أمين ود. عبد الوهاب عزّام، ود. محمد عوض محمّد، 1952م، المطبعة الأميريّة، القاهرة.
- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سُورَة، تح: أحمد محمد شاكر، وضع فهارسه: مصطفى محمد حسين الذهبي، ط/1، 1419هـ = 1999م، دار الحديث، القاهرة.
- الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ضياء الدين بن الأثير الجزري، تح: د. مصطفى جواد، ود. جميل سعيد، 1375هـ = 1956م، مطبعة المجمع العلمي

العراقي، بغداد.

- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، قدّم له: الشيخ خليل محي الدين الميس، راجعه: صدقي محمد جميل، خرّج أحاديثه وعلّق عليه: الشيخ عرفان العشّا، 1415هـ = 1995م، دار الفكر، بيروت.

- جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب، د. ماهر مهدي هلال، 1980م، دار الرشيد للنشر، الجمهوريّة العراقيّة.

- جماليات الأسلوب «الصورة الفنية في الأدب العربي» د. فايز الداية، ط/2، 1411هـ = 1990م، دار الفكر المعاصر، بيروت.

- جماليات المفردة القرآنيّة في كتب الإعجاز والتفسير، د. أحمد ياسوف، إشراف وتقديم: د. نور الدين عتر، ط/1، 1415هـ = 1994م، دار المكتبي، دمشق.

- جماليّة الألفة «النّص ومتقبّله في التراث النقدي»، د. شكري المبخوت، 1993م، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس.

- جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام، أبو زيد محمد بن أبي الخطّاب القرشي، تح: د. محمد علي الهاشمي، ط/3، 1419هـ = 1999م، دار القلم، دمشق.

- جمهرة البلاغة، المعلم عبد الحميد الفراهي، ط/1، 1320هـ الدائرة الحميديّة، مطبعة «معارف»، أعظم كره، الهند.

- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيّد أحمد الهاشمي، 1420هـ، انتشارات ذوي القُربى، إيران.

- حاشيةٌ على المطوّل «للسعد التفتازاني»، أبو القاسم بن أبو بكر اللّيثي السمرقندي، مخطوط في مكتبة الأسد الوطنية «أصله في الظاهريّة» دمشق، رقم تسلسل «11043».

- حلية المحاضرة في صناعة الشّعر، أبو علي محمّد بن الحسن بن المظفّر الحاتمي، تح: د. جعفر الكتّاني، 1979م، دار الرّشيد للنّشر، الجمهوريّة العراقيّة.

- الحماسة، أبو عبادة الوليد بن عبيد البحتري، تح: الأب لويس شيخو اليسوعي، ط/2، 1387 هـ = 1967م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الحماسة البصريّة، صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسين البصري، تح: مختار الدين أحمد، ط/3، 1403هـ = 1983م، عالم الكتب، بيروت.
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، تقديم: د. أحمد فؤاد باشا، د. عبد الحكيم راضي، 2004م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.
- خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبو بكر عليّ المعروف بابن حجّة الحموي، شرح: عصام شعيتو، ط/2، 1991م، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي، تح: محمد علي النجار، ط/4، 1999م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، وضع فهارسه: د. عبد الفتاح سليم وطبعت في معهد المخطوطات العربيّة بالقاهرة، 1997م.
- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغيّة، د. عبد العظيم إبراهيم محمّد المطعني، ط/1، 1413هـ = 1992م، مكتبة وهبة، القاهرة.
- دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، زاهر بن عواض الألمعي، ط/1، 1985م، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض.
- درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، مع شرحها وحواشيها وتكملتها، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري، تح: عبد الحفيظ فرغلي علي القَرَني، ط/1، 1417هـ = 1996م، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، ط/3، 1413هـ = 1992م، مطبعة المدني، القاهرة.
- دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشّريعة، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تح: د. عبد المعطي قلعجي، ط/1، 1405 هـ = 1985م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

- الدّيارات، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالشابشتي، تح: كوركيس عوّاد، ط/2، 1386هـ = 1966م، مطبعة المعارف، بغداد، منشورات مكتبة المثنّى، بغداد.
- ديوان ابن المعتزّ، شرح: مجيد طراد، ط/1، 1415هـ = 1995م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ديوان أبي تمام: بشرح الخطيب التّبريزي، تح: محمد عبده عزّام، ط/3، 1972م، دار المعارف، مصر (سلسلة ذخائر العرب: 5).
- ديوان امرئ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، 1958م، دار المعارف، مصر (سلسلة ذخائر العرب: 24).
- ديوان البحتري: تح: حسن كامل الصيرفي، ط/3، بلا تاريخ، دار المعارف، مصر. (سلسلة ذخائر العرب: 34).
- ديوان جرير: بشرح محمد بن حبيب، تح: د. نعمان محمد أمين طه، 1969م، دار المعارف، مصر، (سلسلة ذخائر العرب؛ 43).
- ديوان الصمّة بن عبد الله القشيري، جمع وتحقيق: د. عبد العزيز محمد الفيصل، 1401هـ = 1981م، النادي الأدبي، الرياض.
- ديوان العماني، محمّد بن ذؤيب الفقيمي، تح: ماهر عمر عرابي النجّار، ط/1، 2006م، دمشق.
- ديوان عنترة «تحقيق ودراسة»، محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ديوان قيس بن الخطيم عن ابن السكّيت وغيره، تح: د. ناصر الدين الأسد، ط/1، 1381هـ = 1962م، مكتبة دار العروبة القاهرة.
- ديوان محمود الورّاق، تح: د. وليد قصاب، ط/1، 1422هـ = 2001م، دار صادر، بيروت.
- ديوان المعاني، أبو هلال العسكري، (عن نسخة الإمامين: محمد عبده والشيخ محمّد

محمود الشنقيطي)، عالم الكتب، بيروت.

- الرّسالة، الإمام محمّد بن إدريس الشافعي، تح: أحمد محمد شاكر.
- الرسالة الشافية في إعجاز القرآن، عبد القاهر الجرجاني، (ملحقة بمطبوع دلائل الإعجاز)، تح: محمود محمد شاكر.
- الرسالة القُشيريّة، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري، تح: عبد الكريم العطا، علّق عليه: د. عبد الحليم محمود، قدّم له: د. محمود بن الشريف، مكتبة الإمام الأعظم أبي حنيفة، دمشق.
- زهر الآداب وثمر الألباب، أبو إسحق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، تح: صلاح الدّين الهواري، ط/1، 1421هـ = 2001م، المكتبة العصرية، بيروت.
- سرّ الفصاحة، أبو محمّد عبد الله بن محمد بن سعيد ابن سنان الخفاجي الحلبي، تح: د. النبوي عبد الواحد شعلان، 2003م، دار قباء، القاهرة.
- السّنن الكبرى، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، «وفي ذيله: الجوهر النّقي، لعلاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني»، وضع فهارسه: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.
- السيرة النبويّة، ابن هشام الأنصاري، تح: مصطفى السّقّا، وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار القلم، بيروت.
- شذى العرف في فنّ الصّرف، الشيخ أحمد الحملاوي ضبطه وعلّق عليه: علاء الدّين عطيّة، ط/5، 1422هـ = 2002م، مكتبة دار البيروتي، دمشق.
- شرح ديوان الحماسة، أبو علي أحمد بن محمّد بن الحسن المرزوقي، تح: أحمد أمين، عبد السّلام هارون، ط/1، 1411هـ = 1991م، دار الجيل، بيروت.
- شرح ديوان الحماسة «لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي»، أبو زكريّا يحيى بن الخطيب التّبريزي، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة.

- شرح ديوان المتنبّي، وضعه: عبد الرّحمن البرقوقي، 1407هـ = 1986م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، الإمام أحمد بن محمد المالكي الصّاوي، تح: د. عبد الفتاح البزم، ط/2، 1420هـ = 1999م، دار ابن كثير، دمشق.
- شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، جلال الدين السيوطي «وبهامشه: حلية اللّبّ المصون على الجوهر المكنون للشيخ أحمد الدمنهوري»، دار الفكر، بيروت.
- شرح الكافيّة البديعيّة في علوم البلاغة ومحاسن البديع، صفيّ الدّين الحلّي، تح: نسيب نشاوي، ط/2، 1412هـ = 1992م، دار صادر، بيروت.
- شروح سقط الزند للمعرّي، ط/1، 1945م، دار الكتب المصريّة، القاهرة.
- شعر ابن لَنْكَك البصري، تح: زهير غازي زاهد، ط/1، 2005م، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا.
- شعر مروان بن أبي حفصة، جمع وتحقيق: د. حسين عطوان، 1973م، دار المعارف، القاهرة.
- الشّعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، 1427هـ = 2006م، دار الحديث، القاهرة.
- الصحاح: تاجُ اللّغة وصحاح العربيّة، تأليف: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، ط/4، 1990م، دار العلم للملايين، بيروت.
- صحيح البخاري: الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجُعفي، تح: د. مصطفى ديب البُغا، ط/2، 1413هـ = 1993م، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق.
- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/1، 1417هـ = 1996م، عالم الكتب، الرياض.
- صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المسمى: المنهاج شرح

الجامع الصحيح، تح: د. مصطفى ديب البغا، ط/1، 1418هـ = 1997م، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق.

- الصّرفة والإنباء بالغيب، د. حسين نصّار، مكتبة مصر، القاهرة.
- الصوت اللغوي في القرآن، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرّخ العربي، بيروت.
- الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، ط/3، 1992م، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- الصورة الفنيّة في الحديث النبوي الشريف، د. أحمد زكريا ياسوف ط/1، 1423هـ = 2002م، دار المكتبي، دمشق.
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلاّم الجمحي، تح: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
- الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الإمام يحيى بن حمزة بن علي ابن إبراهيم العلوي اليمني، تح: عبد الحميد هنداوي، ط/1، 1423هـ = 2002م، المكتبة العصريّة، بيروت.
- طرق تدريس التربية الإسلاميّة، د. محمّد مصطفى الزحيلي، 1402هـ = 1982م، جامعة دمشق.
- الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط/6، 1427هـ = 2006م، دار الفكر، دمشق.
- عارضة الأحوذي بشرح صحيح التّرمذي، الحافظ ابن العربي المالكي، أعدّه: هشام سمير البخاري، ط/1، 1415هـ = 1995م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- العقد الفريد، أبو عمر أحمد بن محمّد بن عبد ربّه الأندلسي تح: أحمد أمين، وأحمد الزّين، وإبراهيم الأبياري، 1403هـ = 1983م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- على طريق التفسير البياني، د. فاضل صالح السّامرّائي، ط/1، 1425هـ = 2004م، جامعة

الشارقة، الإمارات العربيّة المتحدة.

- علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته، د. صلاح فضل، ط/2، 1985م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر.
- العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، الإمام أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تح: د. محمد قرقزان، ط/1، 1408هـ = 1988م، دار المعرفة، بيروت.
- عمود الشعر «مواقعه ووظائفه وأبوابه»، د. عبد الكريم محمد حسين، ط/1، 2003م، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- عيار الشّعر، أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تح: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، 2005م، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- الفاصلة في القرآن، د. محمد الحسناوي، دار الأصيل، حلب.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط/1، 1410هـ = 1989م، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- فحولة الشعراء، الإمام: أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، تح: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار القلم للتراث، القاهرة.
- فقه اللّغة وسرّ العربيّة، أبو منصور الثعالبي، تح: خالد فهمي، تصدير: د. رمضان عبد التواب، ط/1، 1418هـ = 1998م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتطوّر، د. رجا عيد، 1979م، منشأة المعارف، الإسكندريّة، مصر.
- فنّ التشبيه «بلاغة، أدب، نقد»، د. علي الجندي، ط/1، 1952م، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
- فنّ الشّعر، أرسطوطاليس مع الترجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن

رشد، تح: عبد الرحمن بدوي، ط/2، 1973م، دار الثقافة، بيروت.

- فواتح السّور القرآنيّة، د. حسين نصّار، ط/1، 2002م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النّذير «للسيوطي»، محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبطه وصحّحه: أحمد عبد السّلام، 1422هـ = 2001م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- في ظلال القرآن، سيّد قطب، ط/7، 1391هـ = 1971م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- في مفهوم النّص «دراسة في علوم القرآن»، د. نصر حامد أبو زيد، ط/2، 1994م، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط/7، 1424هـ = 2003م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- القرآن الكريم والدراسات الأدبيّة، د. نور الدين عتر، جامعة دمشق.
- قضايا النقد الأدبي، د. بدوي طبانة، 1404هـ = 1984م.
- قطف الأزهار في كشف الأسرار، جلال الدين السيوطي، تح: أحمد بن محمّد الحمادي، ط/1، 1994م، إدارة الشؤون الإسلامية، الدوحة.
- قواعد التجويد على رواية حفص عن عاصم عن أبي النجود، تأليف: أبي عاصم عبد العزيز بن عبد الفتّاح القارئ، ط/5، 1404هـ، مكتبة الدّار، المدينة المنوّرة.
- قواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله عزّ وجلّ، عبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني، ط/3، 1425هـ = 2004م، دار القلم، دمشق.
- الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي، د. مصطفى سعيد الخن، ط/، 1422هـ = 2001م، مؤسّسة الرّسالة. بيروت.

- الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تح: د. محمد أحمد الدّالي، ط/3، 1418هـ = 1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الكامل في قواعد اللّغة العربيّة نحوها وصرفها، أحمد زكي صفوت، ط/4، 1383هـ = 1963م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة.
- الكتاب «كتاب سيبويه»، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنبر، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الصناعتين «الكتابة والشعر»، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تح: علي محمّد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1419هـ = 1998م، المكتبة العصريّة، بيروت.
- كتاب الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليّة والمخضرمين، للخالديين (أبي بكر محمد وأبي عثمان سعيد ابني هاشم) تح: د. السيّد محمد يوسف، ط/1، 1958م، (الجزء الأول) و1965م (الجزء الثاني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- كتاب الأغاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد القرشي الأصبهاني، تح: إبراهيم الأبياري، 1389هـ = 1970م، دار الشّعب، القاهرة.
- كتاب الصناعتين «الكتابة والشعر»، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تح: علي محمّد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1419هـ = 1998م، المكتبة العصريّة، بيروت.
- كتاب المطوّل في شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين مسعود التفتازاني الهروي، «بهامشه حاشية المير سيّد شريف»، 1330هـ، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة.
- كتاب الوحشيّات «الحماسة الصغرى»، أبو تمام، تح: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، ط/3، 1987م، دار المعارف، القاهرة.
- كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد علي التهانوي، تح: د. علي دحروج، ترجمة: د. عبد الله الخالدي ود. جورج زيناتي، مراجعة: د. رفيق العجم، ط/1، 1996م، مكتبة

لبنان ناشرون، بيروت.

- الكناية في البلاغة العربيّة، د. بشير كحيل، ط/1، 1425هـ = 2004م، مكتبة الآداب، القاهرة.
- لسان العرب، العلاّمة أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، ط/6، 1417هـ = 1997م، دار الفكر، دمشق.
- اللّغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي، شكري محمد عياد، ط/1، 1988م، القاهرة.
- مباحث في التفسير الموضوعي، د. مصطفى مسلم، ط/3، 1412هـ = 2000م، دار القلم، دمشق.
- مباحث في مبهمات القرآن الكريم «سورتي الفاتحة والبقرة»، د. عبد الجواد خلف، 1412هـ = 1992م، دار البيان للنشر والتوزيع، القاهرة.
- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشّعر، أ.أ. رتشاردز، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، مراجعة: لويس عوض وسهير القلماوي، ط/1، 2005م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تح: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنّى التّيمي، تح: د. فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمّد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، حقّقه محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضَّل، ضبطه: د. عمر الطبّاع، ط/1، 1420هـ = 1999م، دار الأرقم بني أبي الأرقم، بيروت.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي، تح: جابر

فيّاض العلواني، ط/2، 1412هـ = 1992م، مؤسّسة الرسّالة، بيروت.

- محيط المحيط: قاموس مطوّل للّغة العربيّة، بطرس البستاني ط/2، 1983م، مكتبة لبنان، بيروت.
- مداخل إعجاز القرآن، محمود محمد شاكر، ط/1، 1423هـ = 2002م، مطبعة المدني، القاهرة.
- مدخل إلى كتابي عبد القاهرة الجرجاني، د. محمّد محمّد أبو موسى، ط/1، 1418هـ = 1998م، مكتبة وهبة، القاهرة.
- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل ابن إبراهيم المعروف بأبي شامة المقدسي، تح: طيار آلتي قولاج، ط/2، 1406هـ = 1986م، دار وقف الديانة التركي، أنقرة.
- المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السّيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمّد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت. ودار الفكر، بيروت.
- المستدرك على الصحيحين: الإمام الحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (وبذيله: التلخيص للحافظ الذهبي، دار المعرفة بيروت، لبنان.
- المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، شهاب الدين محمّد بن أبي أحمد أبو الفتح الأبشيهي، مراجعة وتعليق: محمّد سعيد، ط/1، 1421هـ = 2001م، دار الفكر، بيروت.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط/1، 1417هـ = 1997م، مؤسسة الرسالة. بيروت.
- المصون في الأدب، أبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري، تح: عبد السّلام هارون، ط/2، 1984م، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
- معاني القرآن: أبو زكرياء يحيى بن زياد الفرّاء، تح: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي

النّجار، ط/2، 1980م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة.

- معاني النحو، د. فاضل صالح السّامرّائي، ط/2، 1423هـ = 2002م، دار الفكر، عمّان، الأردن.
- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، الشيخ: عبد الرحيم بن أحمد العباسي، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، 1367هـ = 1947م، عالم الكتب، بيروت.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، الحافظ جلال الدين عبد الرّحمن أبو بكر السّيوطي، تح: أحمد شمس الدين، ط/1، 1408هـ = 1988م، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- المعجم الأدبي، جبور عبد النور، ط/1، 1979م، دار العلم للملايين، بيروت.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللّغة العربية، ط/2 1390هـ = 1970م، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، القاهرة.
- المعجم الأوسط، الحافظ الطبراني (360–هـ)، تح: د. محمود الطحّان، ط/1، 1415هـ = 1995م، مكتبة المعارف، الرياض.
- معجم البلاغة العربيّة، د. بدوي طبانة، ط/1، 1395هـ = 1975م، منشورات جامعة طرابلس.
- معجم المصطلحات الأدبيّة، إبراهيم فتحي، ط/1، 1986م، المؤسسة العربيّة للنّاشرين المتّحدين، تونس.
- معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها، د. أحمد مطلوب، 2000م، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.
- المعنى في البلاغة العربيّة، د. حسن طبل، ط/1، 1418هـ = 1998م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمّد بن علي السّكّاكي، تح: د. عبد الحميد هنداوي، ط/1، 1420هـ = 2000م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

- مفردات ألفاظ القرآن، الرّاغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان داوودي، ط/1، 1416هـ = 1996م، دار القلم، دمشق، والدار الشاميّة، بيروت.
- المفصّل في علوم البلاغة العربيّة، د. عيسى علي العاكوب، 1426هـ = 2005م، منشورات جامعة حلب.
- مفهوم الأدبيّة في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع، د. توفيق الزّيدي، 1985م، سراس للنشر، تونس.
- مفهوم الشّعر، د. جابر أحمد عصفور، 1982م، المركز العربي للثقافة والعلوم.
- مقالات في اللّغة والأدب، د. تمام حسّان، ط/1، 1427هـ = 2006م، عالم الكتب، القاهرة.
- المكتفى في الوقف والابتدا في كتاب الله عزّ وجلّ، أبو عمرو عثمان بن سعيد الدّاني الأندلسي، تح: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط/2، 1407هـ = 1987م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، أحمد بن محمد بن عبد الكريم الأشموني، (ومعه التبيان في آداب حملة القرآن للإمام النّووي، 1403هـ = 1984م، دار المصحف، دمشق.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزّرقاني، تح: د. بديع السيّد اللّحّام، ط/2، 1422هـ = 2001م، دار قتيبة، دمشق.
- من بلاغة القرآن، د. أحمد أحمد بدوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجنّي، تح: محمّد الحبيب ابن الخوجة، ط/2، 1981م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- منهج القرآن التربويّ في ضوء أسباب النزول، دراسة تحليليّة في التربية القرآنيّة في ظلّ الأحداث، إعداد: الحسين جرنو محمود جلو، إشراف: د. محمود أحمد السّيّد ود. محمد مصطفى الزّحيلي، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق، 1992م.

- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تح: السيّد أحمد صقر، ط/4، 1992م، دار المعارف، القاهرة.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تح: عبد الله دراز، ومحمد عبد الله دراز، وعبد السلام عبد الشافي محمّد، ط/3، 1424هـ = 2003م، دار الكتب العلميّة.
- مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ابن يعقوب المغربي، (ضمن شروح التلخيص، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
- الموشّح، مآخذ العلماء على الشعراء في عدّة أنواع من صناعة الشّعر، أبو عبد الله محمّد بن عمران بن موسى المرزباني، تح: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة.
- النشر في القراءات العشر، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، علّق عليه: جمال الدين محمد شرف، ط/1، 2002م، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر.
- النظريات اللّسانيّة والبلاغيّة عند العرب «النظريات اللّسانية والبلاغيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين» د. محمد الصغير بناني، دار الحداثة، بيروت.
- نظريّة المعنى في النقد العربي، د. مصطفى ناصف، ط/2، 1401هـ = 1981م، دار الأندلس، بيروت.
- نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، ط/2، 1413هـ = 1992م، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- النقد، أسس النقد الأدبي الحديث، ترجمة: هيفاء هاشم، مراجعة: د. نجاح العطّار، 1967م، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق.
- النقد الأدبي، د. سهير القلماوي، ط/2، 1959م، دار المعرفة، القاهرة.
- نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، تح: كمال مصطفى، ط/3، 1398هـ = 1978م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

- نقد الشعر عند ابن قتيبة، مصادره وأثره فيمن جاء بعده، د. عبد الكريم حسين، ط/1، 1995م، دار ابن قتيبة، الكويت.
- النقد المنهجي عند العرب، ومنهج البحث في اللّغة والأدب. د. محمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- النقد والإعجاز «دراسة»، د. محمد تحريشي، 2004، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- النُّكت في إعجاز القرآن، أبو الحسن علي بن عيسى الرمّاني، (ضمن ثلاث رسائل في إعاز القرآن، تح: خلف الله وسلام، دار المعارف، مصر.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تح: د. نصر الله حاجي مفتي أوغلي، ط/1، 1424هـ = 2004م، دار صادر، بيروت.
- نهاية السّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول «للقاضي: ناصر الدين البيضاوي»، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تح: شعبان محمّد إسماعيل، ط/1، 1420هـ = 1999م، دار ابن حزم، بيروت.
- هدي القرآن الكريم إلى معرفة العوالم والتفكير في الأكوان، ط/1، 1411هـ = 1991م، دار الفلاح، حلب.
- الهوامل والشوامل، أبو حيان التوحيدي ومسكويه، تح: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، ط/1، 1370 هـ = 1951م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- الوساطة بين المتنبيّ وخصومه، القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، علي محمّد البجاوي، المكتبة العصريّة، بيروت.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلّكان، تح: د. إحسان عبّاس، 1397هـ = 1977م، دار صادر، بيروت.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، تح: د. مفيد محمد قميحة، ط/1، 1403هـ = 1983م، دار الكتب العلميّة، بيروت.

المحتويات